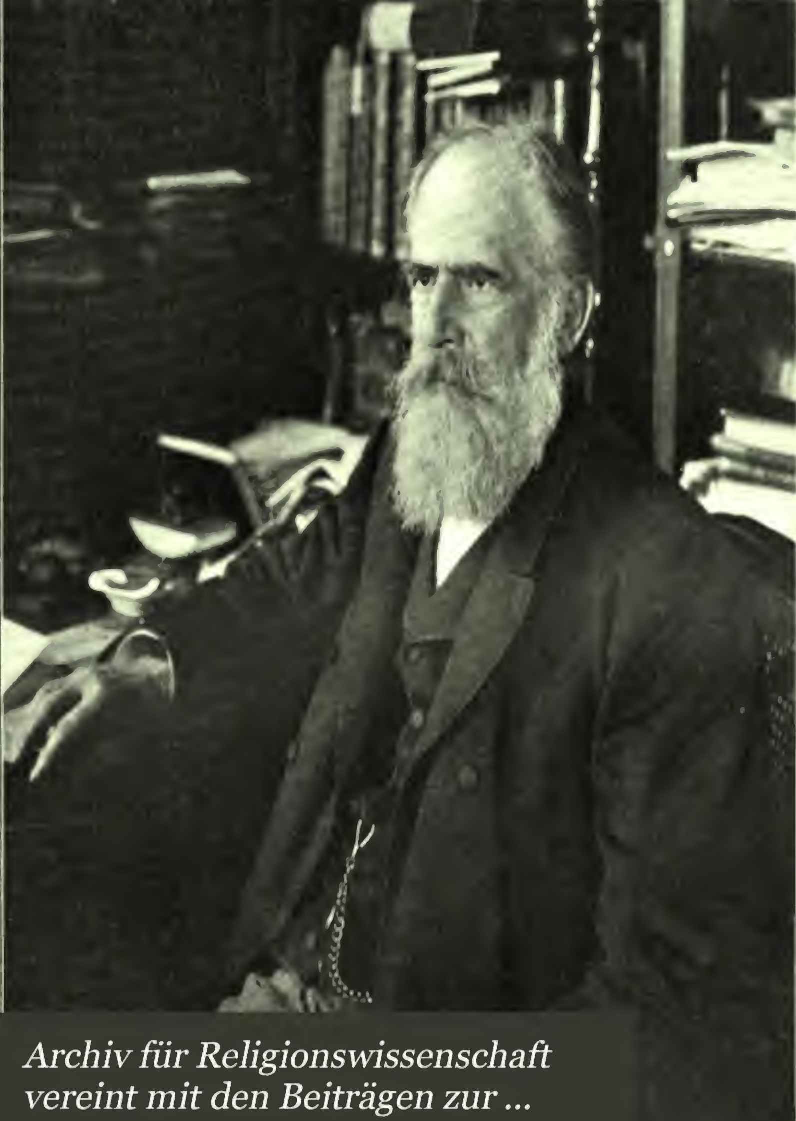
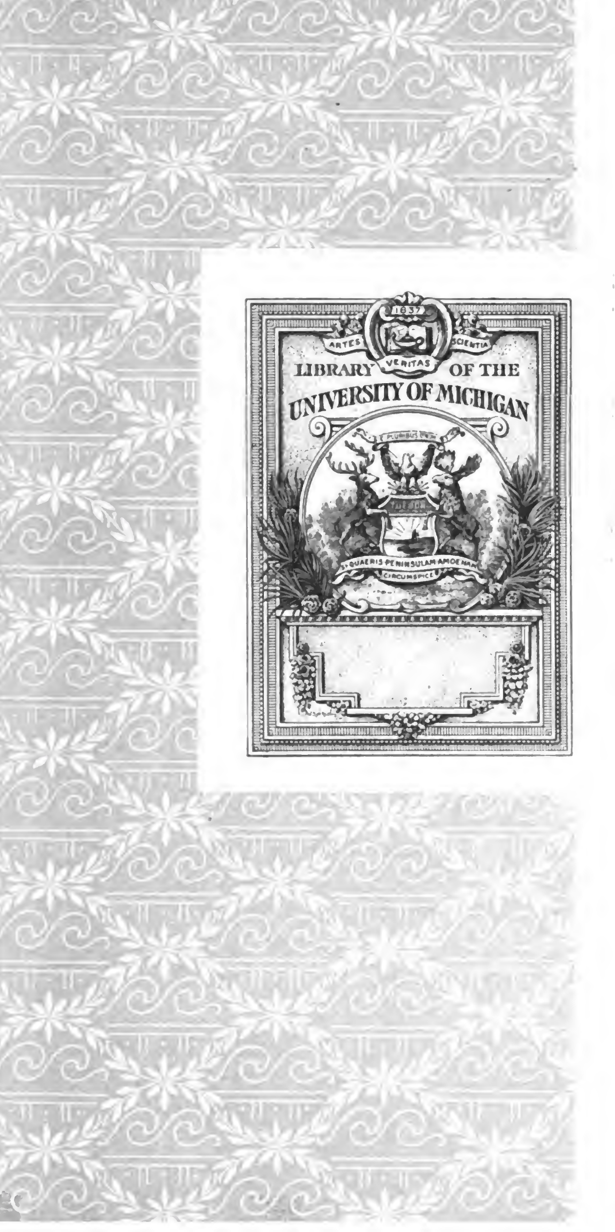


Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur ...

Religionsvetenskapliga sällskapet i Stockholm


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND

LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1905

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Mutter Erde Von Albrecht Dieterich in Heidelberg 1
Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte Von Hermann Osthoff in Heidelberg 51
Hyperboreer Von Otto Schroeder in Berlin 69
Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas Von Friedrich Schwally in Gießen 85
Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen Von K. Vollers in Jena 97
Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk Von Missionar D. Westermann in Tübingen 104

Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten Von Th. Nöldeke in Straßburg 161
Zwei hellenistische Hymnen Von R. Reitzenstein in Straßburg 167
Charon Eine altattische Malerei Von Adolf Furtwängler in München 191
Ἀίδης Κλυτόπωλος Von Paul Stengel in Berlin 203
Die Schlüssel des Petrus Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18. 19 Von W. Köhler in Gießen . . 214
Die Religion der Giljaken Von Leo Sternberg, Ethnograph an der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Aus dem russischen Manuskript übersetzt von A. von Peters 244. 456

Hermann Usener von Albrecht Dieterich . . . . I—XI
Hermes und die Hermetik Von Th. Zielinski in Petersburg . . 321
Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes Von F. C. Conybeare, M. A., F. B. A. in Oxford Aus dem Englischen übersetzt von Ottilia C. Deubner 373
Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C. A. Nießen in Köln Von Max Siebourg in Bonn. 390
Teufels Großmutter Von Edv. Lehmann in Kopenhagen . . . 411
Der Ragnarökmythus Von B. Kahle in Heidelberg-Neuenheim . 431

II Berichte

Seite

6 Altgermanische Religion Von Fr. Kauffmann in Kiel . . . 114
7 Islam Von C. H. Becker in Heidelberg 129
8 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion Von Fr. Schwally in Gießen 275
9 Syrisch und Äthiopisch Von C. Bezold in Heidelberg . . . 286
10 Griechische und römische Religion (1903) 1904 1905 Von Albrecht Dieterich in Heidelberg 474
11 Archäologische Funde und Forschungen Von Georg Karo in Athen 511
12 Australien 1903/04 Von W. Foy in Köln 526

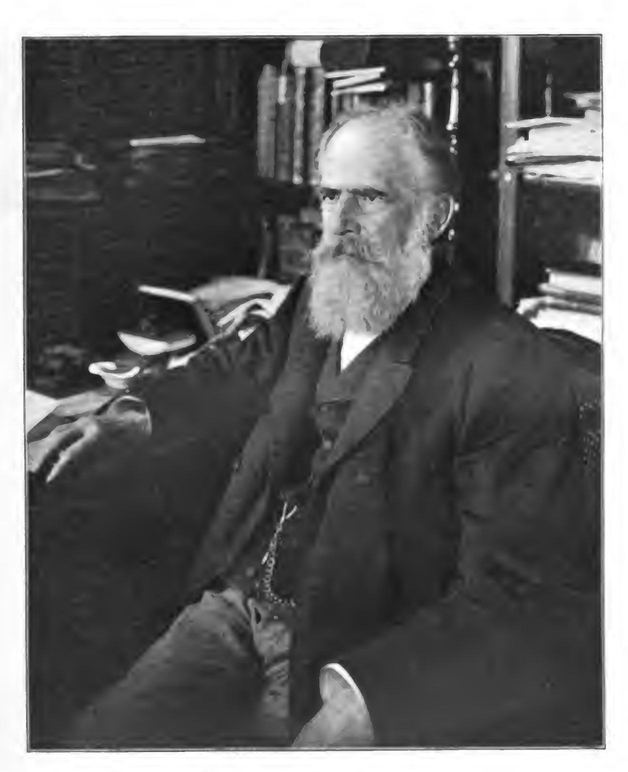
III Mitteilungen und Hinweise

Von G. Karo (Neue Funde von Knosos) 144; (Ausgrabungen im östlichen Kreta) 148; A. Körte (Phrygisches) 150; Fr. W. v. Bissing (Zu H. Useners Dreiheit) 154; Wellhausen (Negenborn) 155; Albrecht Dieterich (Enneakrunos) 156; S. Eitrem (Schützende Wunderkleider) 156; L. Deubner (Hadaczek, Ohrschmuck der Griechen und Etrusker; Alphabetinschrift; Buchstaben, gegen die Pest zu tragen) 157; W. Amelung (Ex-voto an Asklepios) 157.

Paul Perdrizet (Le miracle du vase brisé) 305; L. Deubner (Basiner, Ludi saeculares) 310; B. Kahle (Der gefesselte Riese) 314; Siegmund Fränkel (Bedeutungsentwicklung von „Handlung" zu „Zauber" im Semit.) 316; G. Knaack (Weihinschrift der Göttin Ma) 317; S. Brandt (Zutt, Legende von der h. Ursula) 317; F. Hiller von Gärtringen (Alphabetinschriften) 317; Rudolf Hackl (Alphabete) 318; H. Usener (Alphabetzauber bei der consecratio ecclesiae) 318; L. Deubner (eiserne Opfertiere aus Kehlheim) 318; (Sarkophag aus Karthago; Kultdenkmäler der sog. threkischen Reiter; Blutritual beim arabischen Ahnenopfer) 319; (Goldziher, Arab. Parallelen zu „Milch und Honig"; Relief mit Darstellung eines Reiters; Geist der Getreidedarre bei den Großrussen; Bestattung auf den Salomoinseln) 320.

Von Fr. Paul Dhorme (La Terre mère chez les Assyriens) 550; A. Wiedemann (Alphabet) 552; C. Brockelmann (Ein Tieropfer in der georgischen Kirche) 554; B. Kahle (Der höchste Name) 556; E. Hoffmann-Krayer (Zur Binde- und Lösegewalt des Petrus) 558; H. Usener† (Quellenverehrung) 559.

Register von G. A. Gerhard 561



Hermann Usener

Nach einer photographischen Aufnahme von Georg Karo (18[illegible])

[illegible]

...ara [illegible]
...r war [illegible]
...schrift [illegible]
...erster Förd[illegible]
... es eröffnete, war [illegible]
... Aufsatz zu eine[illegible]
...h nun ganz [illegible]
...tament werden [illegible]
...h ein besonderes He[illegible]
... überreichen und [illegible]
... Wissenschaft, die dieses Ar[illegible]
...l, in seinem Geiste, in der Tr[illegible]
...lologisch-historischer Arbeit, die er [illegible]
...llen". Lebhafte Freude an [illegible] Gabe [illegible]
...haffensfroher Brief vom 31 Juli [illegible]
Zeilen einer Mitteilung, die nun a[illegible] des vorl[illegible]
Heftes stehen, sind das letzte äußere Z[illegible]
an diesem Archiv und gehören zum Letzten, d[illegible]
geschrieben hat. Möchte das Archiv, nun [illegible]
Hefte, die er stets gespannt erwartete und [illegible] freudiger Teil-
nahme begrüßte, nicht mehr sein Urteil zu bestehen haben,
jenes Gelöbnis halten können. Es wird ja kaum ein Mit[illegible]
[illegible], der nicht irgendwie mittelbar ein dankbarer Schüler
Hermann Useners geworden wäre, der nicht wüßte, was es
heißt: in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste
der Arbeit, wie er es uns gelehrt hat, der Wissenschaft dienen.

Useners religionsgeschichtliche Arbeit wird, so glauben
wir, immer besser und tiefer verstanden und gewürdigt werden.



Hermann Usener

Hermann Usener ist am 21. Oktober 1905 von uns gegangen. Er war der Meister und Führer der Wissenschaft, der diese Zeitschrift dienen will, er war dieses (neugestalteten) Archivs erster Förderer und erster Mitarbeiter. Der erste Aufsatz, der es eröffnete, war von ihm geschrieben. Er sagt selbst von diesem Aufsatz in einem Briefe, am 10. November 1903: „ich will mich nun ganz dem versprochenen Aufsatz widmen, der mein Testament werden soll.“ Vor wenigen Monaten konnten wir ihm noch ein besonderes Heft, nachträglich zum siebzigsten Geburtstage, überreichen und ihm selbst noch sagen, „daß wir der Wissenschaft, die dieses Archiv weiter auszubauen helfen will, in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste philologisch-historischer Arbeit, die er uns gelehrt hat, dienen wollen“. Lebhafte Freude an unserer Gabe sprach noch ein schaffensfroher Brief vom 31. Juli dieses Jahres aus. Die wenigen Zeilen einer Mitteilung, die nun am Schluß dieses vorliegenden Heftes stehen, sind das letzte äußere Zeichen seiner Teilnahme an diesem Archiv und gehören zum Letzten, das er überhaupt geschrieben hat. Möchte das Archiv, nun, da die einzelnen Hefte, die er stets gespannt erwartete und in freudiger Teilnahme begrüßte, nicht mehr sein Urteil zu bestehen haben, jenes Gelöbnis halten können. Es wird ja kaum ein Mitarbeiter sein, der nicht irgendwie mittelbar ein dankbarer Schüler Hermann Useners geworden wäre, der nicht wüßte, was es heißt: in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste der Arbeit, wie er es uns gelehrt hat, der Wissenschaft dienen.

Useners religionsgeschichtliche Arbeit wird, so glauben wir, immer besser und tiefer verstanden und gewürdigt werden,

sie wird ihm immer neue Schüler gewinnen und in tausend Wirkungen unsterblich sein. Um so lebhafter wird auch heute und hier ein kurzes Wort der Erinnerung an den Gang seiner Lebensarbeit, soweit sie das Gebiet betraf, das an diesem Orte allein in Betracht kommen darf, einen Platz verlangen.

1868 erschien der erste mythologische Aufsatz Useners („Kallone“). Er hat gelegentlich erzählt, wie es ihm zunächst nur um die Verbesserung einer Aristophanesstelle zu tun gewesen sei, wie er aber durch den Widerspruch Otto Jahns dazu gereizt und gemahnt worden sei, sich immer tiefer und tiefer in weite mythische Überlieferungen einzulassen und sie sich mit raschen Griffen zurechtzulegen. Das nannte er einen „äußeren Zufall“: daß er sich unmittelbar darauf, wie er sich wohl ausdrückte, kopfüber in eine große Vorlesung über Mythologie stürzte, zeigt uns, wie nun die zurückgedrängten Neigungen, die Träumereien längstvergangener Jahre, „Religionsgeschichte müsse seine Lebensaufgabe werden“, zu Tat und Gestaltung drängten. Wie wohlvorbereitet er war durch die „Umwege“, die er im Innersten auch nie selbst für wirkliche Umwege gehalten hat, fühlte er damals kaum selbst. Die grammatischen Studien im besonderen, die ihn im Anschluß an Plautus, in tiefbohrender Einzelarbeit hier und da zur Erkenntnis von Denkformen geführt hatten, die in anderer Weise im religiösen Denken wiederkehren, haben ihm neben dem eindringendsten Studium der antiken Philosophie vieles eingeprägt von der Art, wie er später die „Formenlehre“ der Mythologie forderte. Vielleicht werden die, die einmal die „Syntax“ in ihren über jede andere Urkunde zurückreichenden Dokumenten menschlicher Gedankenbildung tiefer zu erforschen und auch für das religiöse Denken nutzbar zu machen beginnen werden, an so manche Bemerkung Useners anzuknüpfen wissen, die vorläufig zur „Mythologie“ keine Beziehung zu haben scheint. Die Etymologie war damals die Trägerin der bei weitem größeren Hoffnungen, und es ist lehrreich, wie Usener sich mit

bitterem Ernste alle Bedingungen wissenschaftlicher Beherrschung der Sprachwissenschaft anzueignen suchte und in seinen ersten Bonner Jahren bei Johannes Schmidt nicht bloß hörte, sondern auch neben den Studenten, die er oft tatsächlich kurz vorher im Seminar hart angefaßt hatte, in der Schülerbank Sanskrit mit übersetzte und ausdrücklich behandelt sein wollte wie jeder Student.

In seiner weiterhin mehrfach wiederholten Mythologievorlesung hat er zunächst, in einer furchtbaren Kollision der Pflichten, die er Vertrauten später zuweilen drastisch schilderte, das Gebiet sich erobert mit dem Ernst, „den keine Mühe bleichet“. Noch schildern es Augen- und Ohrenzeugen, wie er eines Morgens nach einer fast durcharbeiteten Nacht in der Vorlesung die ganze bisher vorgetragene Hauptanschauung mit der leidenschaftlichen Ehrlichkeit, die das Innerste seines Wesens war, für irrtümlich erklärte — er hatte den Gedanken, daß aus dem einen Gott alle die vielen sich entwickelt hätten, zu Ende gedacht und ihn „dadurch widerlegt“. Die kapitale Erkenntnis war da, daß am Anfang die Vielheit steht, und daß die Geschichte des religiösen Denkens die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt ist. Und in dieser so bedeutsamen Vorlesung hat er auch früh mit voller Schärfe die Erkenntnis ausgesprochen, daß ein System einer Mythologie geben zu wollen „Unsinn“, eine Geschichte der religiösen Vorstellungen der Alten zu erreichen unmöglich sei, weil sie in den wichtigsten Punkten auf den Schluß ex silentio gebaut sein würde.

In den ersten Jahren der Bonner Tätigkeit hat Usener mit einer für einen Professor der klassischen Philologie beispiellosen Kühnheit große Probleme ergriffen: wer Aufzeichnungen nach seiner Vorlesung über vergleichende Sitten und Rechtsgeschichte gesehen hat oder sie gar selbst hörte, wird voll Bewunderung sein für den Wagemut und die Weite dieses Geistes, der noch einer Philologengeneration predigte, die ihn nur in wenigen ihrer Glieder verstand. Sie hat sich denn auch viele



Jahre hindurch mit dem Vorwurf der Unklarheit und Konfusion an ihm dafür gerächt, daß ihr diese Art der Denkarbeit so unbequem und so ungewohnt war. Der Mann, dem man nachrühmte, daß ein schweres chronologisches Problem nur dann verständlich sei, wenn es von ihm dargestellt werde, hat auch in diesen der Philologie, so wie er sie faßte, unmittelbar gestellten Problemen mit der ganzen Energie seines scharfen Geistes Klarheit erarbeitet, auch wenn die Fülle der Gedanken, zumal wenn er sprach, sich drängte und nach der adäquatesten Fassung rang, ohne die sich nicht zu beruhigen es ihm peinlich ernst war.

Mit unerbittlicher Konsequenz arbeitete er sich in Gebiete ein, deren selbständige Kenntnis er als nötig zur Lösung seiner großen Aufgaben erkannt hatte. Nichts ist wohl charakteristischer als die Riesenarbeit, die er an die Erforschung antiker Kalender gewandt hat: er hatte sie unternommen, um sicheres Material für griechische Religionsgeschichte zu bereiten. Ein Buch, voll der mühseligsten, langwierigsten Berechnungen und der kompliziertesten Kombinationen, ist bei dem Brand der Mommsenschen Bibliothek zugrunde gegangen.

Im Jahre 1875 zeigte der Aufsatz über „Italische Mythen“, wie ungemein im stillen Useners Bekanntschaft und Verständnis volkstümlicher Traditionen gewachsen war, und wie er in der Erhellung antiker Überlieferungen durch die Bräuche der verschiedensten Völker einen sicheren Takt sich erworben hatte, der auch dort, wo vielleicht die antiken Zeugnisse nicht ganz so fester Boden waren, wie er annahm, zu bleibenden Erkenntnissen geführt haben. Es wird so kommen, daß gerade, nachdem die Tatsachen der römischen Religion und des römischen Kultus ohne Seitenblick auf erhellende Analogien bis zu einem gewissen Grade erforscht sind, die Betrachtungsart Useners in ihr unbestreitbares Recht tritt und jener alte Aufsatz ein Vorbild wird für heute neu beginnende Arbeit. In diese Zeit gehen auch die weittragenden Gedanken und umfassenden Vor-

arbeiten zur vergleichenden Rechtsgeschichte zurück, die erst viel später nur in kleinen Proben ans Licht der Öffentlichkeit traten. Der Aufsatz über „Italische Volksjustiz“ wird ein Kleinod allen denen bleiben, die der immer dringender auftretenden Erkenntnis, daß alles Strafrecht im religiösen Brauche wurzelt, nachforschen werden. Wäre Usener zur Ausarbeitung seiner umfassenden Pläne in dieser Richtung gekommen, er würde in der Tat gezeigt haben, „daß alles halspeinliche Gerichtsverfahren von seinen Anfängen an bis zur Zeit der französischen Revolution auf sacraler Grundlage beruht hat“. Er würde Ähnliches von wichtigen sozialen Organisationen nachgewiesen haben, wie er es von den „Burschenschaften“ in einer glänzenden Skizze getan hat. Nicht einmal die Grundzüge seiner wie immer auf der Fülle des wirklich durchdrungenen Materials beruhenden Gedanken über Religion und Sittlichkeit hat er noch ausgesprochen. Er hatte für den religionsgeschichtlichen Kongreß in Basel einen Vortrag darüber angekündigt, aber er war nachher durch kein Zureden mehr dazu zu bringen, in allgemeinen Zügen, ohne bestimmte Erscheinungen gründlich vorzulegen und durchzusprechen, ein solches Problem öffentlich zu behandeln.

Im Jahre 1879 trat er plötzlich mit einem kleinen Büchlein, das den ganzen wunderbaren Reiz seiner Art der Edierung und Kommentierung zunächst so unscheinbarer Texte zeigt, als fertiger Meister auf einem Gebiet hervor, das recht eigentlich antike Religionsgeschichte ist. „Der alte Glaube war unausrottbar und ergoß sich mit der Naturnotwendigkeit, mit der geschichtliche Wandlungen sich vollziehen, in die neuen Formen, mochten die Priester es in weiser Politik befördern oder nur dulden.“ Der Pelagia, die keine andere ist als die alte Meeraphrodite, folgte eine ganze Reihe wertvoller Editionen von Heiligenlegenden. Von ihm haben auch die Jesuiten solche Editionen besser zu machen gelernt. Noch in den letzten Monaten hat Usener an den „sonderbaren Heiligen“ gearbeitet, wie er die Ausgabe zweier

Heiligenleben benennen wollte, hinter deren einem die antike Aphrodite (es sollte die Neubearbeitung der Pelagia sein), hinter deren anderem der antike Priapos steht. Nicht sehr viele werden wissen, daß Usener durch eine überlieferte Legende, an der er gearbeitet hatte, sich zu einer künstlerisch gar fein gestalteten und erzählten Novelle hat anregen lassen. Sie heißt „Die Flucht vor dem Weibe“ und steht in Westermanns Monatsheften (1894, Januar, S. 480ff.) mit dem pseudonymen Verfassernamen C. Schaffner.

Mit 1889 beginnen nun die großen religionsgeschichtlichen Werke ans Licht zu treten. 1887 waren die „Epicurea“ erschienen, wahrlich auch ein religionsgeschichtliches Werk im eminenten Sinne, in einem Sinne freilich, der hier nicht gedeutet werden soll. „Das Weihnachtsfest“ hat von all den weiteren großen Büchern die unmittelbar stärkste Wirkung gehabt, vielleicht auch mit darum, weil die Reaktion dagegen viel stärker war, als man sich heute gemeinhin noch erinnert. Es ist die erste philologisch-historische, vorbildliche Behandlung eines Stückes der christlichen heiligen Sage, tiefste religiöse Pietät mit unbestechlicher Wahrheitsliebe vereinigend. Wer nach religionsgeschichtlicher Methode fragt in Behandlung der Überlieferungen unserer eigenen Religion, hier ist sie leibhaftig — ob Einzelheiten fallen, das Ganze ist ein unerreichtes Meisterwerk, und viele wird gerade das noch lange bitter schmerzen, daß der zweite Band dieses Werkes nicht mehr von ihm vollendet werden konnte. Der Aufsatz, der nach seinem Tode eben jetzt erscheint, zeigt ihn an der Weiterarbeit am Weihnachtsfeste. Den letzten Abschied nimmt er von uns mit einer Abhandlung über den „Sol invictus“.

Usener selbst hatte viel Hoffnung gesetzt auf die Wirkung seines Buches „Götternamen“, 1896. Es war Kern und Grundlage der Mythologie, die er in Vorlesungen vorgetragen hatte. Er hat sehr wohl gefühlt, daß eine Wirkung, wie er sie um des Fortschritts der Forschung willen ersehnt hatte, im wesent-

lichen ausblieb, und wer ihm nahestand, wußte, obwohl er es nie aussprach, wie sehr ihn das geschmerzt hat. Die Äußerung, die man wohl damals unter Philologen hören konnte, das Buch sei zwanzig Jahre zu spät erschienen, mochte zutreffen, soweit es sich um Etymologien handelte, die die weitergeschrittene Sprachwissenschaft nicht mehr gelten ließ; was die Hauptsache angeht, kann man mit sehr viel mehr Recht sagen: das Buch ist zwanzig Jahre zu früh erschienen. Die Erkenntnis von der Entwickelung menschlichen Denkens auch in der Religion, von den vielen durch immer stärkere Abstraktion zum Einen hin, von den Augenblicksgöttern, von den Sondergöttern zu immer umfassenderen Gottheiten bis hin zum Monotheismus ist in einem so glänzenden Zuge von ineinandergreifenden Kapiteln durchgeführt und ein für allemal siegreich festgestellt, daß es dagegen kaum ins Gewicht fällt, wenn auch umfangreichere Einzeldarlegungen sich als unhaltbar erweisen werden. Zum Teil deshalb, weil die Hauptgedanken längst durch die vielen Schüler und Hörer herumgetragen und weitergegeben waren, empfand man nicht die Wirkung des Neuen gegen alle Mythologie vor Usener, und wenn sich allmählich gerade in den Hauptpunkten der Wechsel der geltenden Anschauungen so vollzieht, daß man das eben noch Bekämpfte stillschweigend als selbstverständlich weiterführt, so hat man hier den siegreichen Kämpfer um seinen Lohn betrogen. Man kann es aber bereits spüren, wie dies Buch langsam weiterwirkt und wie bei immer mehreren, die diesen Gedankengängen und dieser Art der Denkarbeit zu folgen fähig werden, gerade auch außerhalb der klassisch-philologischen Kreise, vieles zur Geltung kommen wird, was zuvor nur von wenigen ernstlich beachtet zu werden schien.

Der große Plan, der in dem Vorwort der Götternamen skizziert ist, auf die Darlegung der religiösen Begriffsbildung die der Vorgänge der Beseelung (Personifikation) und Verbildlichung (Metapher) folgen zu lassen und dann die Formen der

Symbolik, des Mythus, des Kultus abzuleiten, ist nicht mehr zur Ausführung gekommen. Unendliche Arbeit war schon an diese weiteren Aufgaben gewendet worden, aber selbst wenn große Sammlungen und allerlei Vorläufiges sich vorfinden werden, so hätte nur er den großen Bau aufführen können. Usener hat noch versucht an dem Bilde vom Binden und Lösen als an einem Beispiele wenigstens wesentliche Vorgänge der Beseelung und Verbildlichung klar zu machen; er hat auch das nicht mehr ausgeführt.

In rüstiger Weiterarbeit hat er 1899 ein anderes Problem bearbeitet. Die „Sintflutsage" könnte in den späteren Kapiteln für manches von dem ergänzend eintreten, was er über Bild, Metapher und Mythus zu sagen gehabt hätte. Die Kapitel vom „Schiff" und vom „Fisch" und vor allem das von der Vielfaltigkeit und Mehrdeutigkeit mythischer Bilder werden einer künftigen Mythologie, die sich mit den Motiven und der Ausgestaltung des Mythus im engeren Sinne beschäftigt (gegenwärtig steht der Ritus im Vordergrund der Forschung), ganz unschätzbare Wegeweisung leisten, sollte aber auch schon jetzt der Ausdeutung und Umdeutung, der „Allegorisierung" des Mythus bis in seine einzelnen Bestandteile überall ein Ende machen können. Usener war hier über eigene frühere Vorstellungen selbst weit hinausgekommen.

Die letzte größere Arbeit war die „Dreiheit" 1903. Gerüstet wiederum mit ungeheurem, scharf gesichtetem Material klopft die Untersuchung schließlich an die Pforte, hinter der die Anfänge menschlichen Denkens verborgen liegen. Die Dreizahl war die „ursprüngliche Endzahl der primitiven Menschheit". Und auch diese Untersuchung wirft in ihren früheren Stationen das hellste Licht auf eine wichtige Lehre der christlichen Kirche. Die Lehre von der Dreieinigkeit hat, wer hier zu folgen weiß, endgiltig geschichtlich verstanden.

Wie viel mehr Usener aber auf dem Gebiete, das hier allein zur Betrachtung stand, wirklich geleistet und erarbeitet

hat, als in Schriften und Büchern äußere Gestalt gewann, wird auch dem deutlich geworden sein, der ihm im Leben ferne gestanden. Wie viel er außer seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten gewirkt und auch der Öffentlichkeit gegeben hat, muß an diesem Orte übergangen werden. Aber das soll gerade an diesem Orte nicht übergangen werden, daß er all das Große, was er als Religionshistoriker geleistet hat, nur als Philologe erreicht hat. Er war ein wahrhaft gelehrter Gräzist, er lebte im Altertum, im Hellenentum, er beherrschte das wissenschaftliche Rüstzeug, ein selten Gewappneter unter den Philologen, und er war gerade in dem, was Grundlage aller Arbeit an Überlieferungen der Vergangenheit ist, in der philologischen Technik, von unerbittlicher Sorgfalt; im Kleinsten waltet die Meisterschaft, die die Gewähr gibt, das Größte zu erreichen. Weil er in der ganzen Kultur des Altertums stand mit seiner ganzen Lebensarbeit, darum hat er die religiösen Erscheinungen so tief und so richtig ergründen können. Er hat uns gelehrt, auf welcher Basis allein Religionsgeschichte getrieben werden kann, und der ganze Ingrimm seiner leidenschaftlichen Natur konnte über die hervorbrechen, die unwissend und ungetreu in der notwendigen philologischen Grundlage ihrer Arbeit über Probleme gerade der Religionswissenschaft redeten. Von ihm können wir lernen, daß es „Religionshistoriker“ nicht geben soll und kann, die nirgends „Philologen“ sind. Wenn man die Worte nicht mißdeuten will, kann man sehr wohl sagen: Usener war Religionshistoriker, aber er war mehr als das: er war Philologe. Versteht man die Begriffe anders, so ist es umgekehrt richtig. Eins seiner schönsten Worte heißt: „Es wäre übel mit menschlicher Wissenschaft bestellt, wenn, wer im einzelnen forscht, Fesseln trüge, die ihm verwehrten, zum Ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeinere Erkenntnisse belohnt.“

Er hat es uns zuerst gelehrt, daß Philologie zur Geschichtswissenschaft geworden ist und ihren großen Problemen dient.

Erforderte es eine geschichtliche Aufgabe, so kannte er keine Grenze des Faches und schaffte sich in heißer Arbeit die Voraussetzungen zu selbständigem Urteilen. Und wer innerhalb seines Gebietes einen Teil besonders zu erforschen sich vornahm, etwa die Religion der Alten wie andere die Sprache oder das Recht, der sollte, so mahnte er oft, die Verbindung suchen mit den anderen Wissenschaften und die Analogien sich gewinnen, die ihn tiefer führten: wie von vergleichender Sprachwissenschaft, so sprach er im sicheren Bewußtsein wissenschaftlicher Notwendigkeit von der vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte und der vergleichenden Religionsgeschichte. In den Äußerungen fremden vergangenen Lebens, das er so tief und so umfassend wie wenige verstand, empfand er die Analogien seines eigenen reichen innersten Lebens. Oft hat er sich in dem Sinne ausgesprochen, daß man etwas nur dann verstehe, wenn eine verwandte Saite in unserem eigenen Inneren mit schwinge und klinge. „Wenn sie nicht Spiel bleibt, wird alle Mythenforschung unwillkürlich uns zuletzt auf unser innerstes Anliegen, die eigene Religion, zurückführen und das Verständnis derselben fördern."

Das tiefste Verständnis hatte er für das Leben unseres eigenen Volkes, und die reinen und echten Empfindungen, die in seiner eigenen Seele lebten, waren das Geheimnis, daß er das Echte, Ursprüngliche, das Kindliche und Jugendliche im Leben der Völker so lebhaft, so fein und zart und wiederum so stark und leidenschaftlich nachempfand. Er war auch darin der echte Erbe Jacob Grimms.

Hermann Usener ist der *ἥρως κτίστης* der modernen Religionswissenschaft, nicht bloß in Deutschland. Er ist es und wird es werden; damit nimmt man einzelnen bahnbrechenden Werken anderer, eines Erwin Rohde, eines Robertson Smith oder Edward Tylor nicht das Geringste ihres Ruhmes. Durch seine gesamte Lebensarbeit hat dieser große Philologe, dem niemand die höchsten Leistungen in seiner philologischen Wissenschaft

abstreiten konnte, der philologisch-historischen Religionswissenschaft die Geltung erkämpft, die sie hat. Daß diese Zeitschrift mit einiger Anerkennung den Zielen dienen kann, denen sie dienen will, danken wir seinem Wirken. Es muß uns ein heiliges Vermächtnis sein, daß wir die festen Grundlagen nicht verlassen, auf denen eben diese Lebensarbeit sich allein aufgebaut hat. Auf irgendwelches Einzelne seiner Lehre kommt es nicht an: sein wissenschaftliches Leben und Lehren als ein Ganzes kann den Weg zeigen, den die Religionswissenschaft zu gehen hat, um nicht von den drängenden Tendenzen des Tages oder den Wogen der Phrase, der Rhetorik und Sophistik in die Irre getrieben zu werden. „Nur das im Menschen ist dauernd, was in den Herzen von anderen fortlebt", hat er im vorigen Jahre an seinem 70. Geburtstage zu uns gesagt. Möchte auch, nachdem Hermann Usener nicht mehr unter uns ist, seines freien Geistes strenge Zucht walten in diesen Blättern und etwas von dem Segen dieses Lebens voll Feuer und Kraft auf ihnen ruhen, solange sie in die Welt hinausgehen werden.

A. D.

I Abhandlungen

Mutter Erde

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Vorbemerkung. Zum Verständnis der folgenden Ausführungen ist es nötig zu wissen, daß sie den Anfang einer Reihe von Untersuchungen bilden, die zusammen den Titel führen werden: '*Volksreligion. Versuche über die Grundformen religiösen Denkens*'.

Wer Volksreligion erforschen will, wird immer zuerst und vor allem den Volksbrauch zu befragen haben. Weder die mythische Erzählung, die vom Ritus mehr und mehr losgelöst ihre eigenen, immer freieren Entwickelungsformen ausgestaltet, noch die Deutungen, die das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben fortwährend verändert, können uns den Aufschluß über Grundformen religiösen Denkens geben, den die allezeit am zähesten festgehaltene „heilige Handlung“, soweit sie durch scharfe Beobachtung und zuverlässigen Bericht jedem Zweifel und jedem Schwanken enthoben werden kann, allein noch zu bringen imstande ist. Wenn der Glaube, der ihn schuf, längst abgestorben ist, bleibt der Ritus Jahrhunderte lebendig in dem, was wir kurzerhand, ohne einstweilen Mißverständnis zu fürchten, „Volksbrauch“ nennen. Ist doch auch bei der Untersuchung des religiösen Denkens der sog. „Naturvölker“ der Tatbestand der Riten und Bräuche, die ohne Vorurteil beobachtet und einwandfrei beschrieben, ja neuerdings gar nicht selten bereits photographiert worden sind, die sicherste,

oft die einzige zuverlässige Grundlage, auf der einstweilen gebaut werden kann, während Beobachtungen, die durch das Mittel sprachlicher Verständigung gingen, in der Regel den mannigfaltigsten Fehlerquellen ausgesetzt waren.

Der, welcher Grundformen religiösen Denkens erkennen will, muß mit der Untersuchung des Brauches des „Volkes“ beginnen, d. h. um es so kurz als möglich zu bezeichnen, der „Unterschicht“ der Nationen, die nicht durch eine bestimmte Kultur geistig umgestaltet und bis zu einem stärkeren oder geringeren Grade religiös umgeformt und durch die Einwirkung bestimmter geschichtlicher Persönlichkeiten über alten Glauben hinausgeführt ist. Gewiß ist auch die unterste Schicht durch Personen in geschichtlicher Entwickelung gestaltet; für uns aber ist hier weder Geschichte noch Persönlichkeit erkennbar, für uns handelt es sich eben um den „allgemein ethnischen Untergrund“, den ewigen und gegenwärtigen, aus dem alle historischen Religionen wachsen, aus dem sie immer wieder ursprüngliches Leben ziehen und in den sie zurücksinken, je nachdem ihr geschichtliches Leben sich auslebt. Der „alte“ Glaube ist jedesmal für den, der über ihn hinaus ist oder zu sein meint, das, was bei uns im entsprechenden Falle Aberglaube genannt wird. Der abergläubische Brauch ist immer einmal Ritus des lebendigen Glaubens gewesen, mögen nun auch mit dem Bewußtsein seines ursprünglichen Sinnes seine früheren, häufig viel höheren und reicheren Ausführungsmittel verloren gegangen oder zu kläglicher Niedrigkeit herabgesunken sein; der niedere Volksbrauch war einmal hohe Kultceremonie, vielleicht das Sakrament einer großen Gemeinde — wenn das auch nicht etwa so verstanden werden soll, als gäbe es keinerlei „Aberglaube“, der nicht als Nebensproß auf den niederen Landflächen hätte erwachsen können, die nun schon mit den verfallenen Resten verwesender Religion gedüngt waren.

Im geschichtlichen Leben der Kulturnationen ist das Ältere in Glaube und Brauch in der Regel unten zu liegen gekommen,

wo es sich mit unausrottbarer Zähigkeit, oft für uns nur noch an schwachen Lebenszeichen erkennbar, festgeklammert hat. Wer in der Untersuchung des Volksbrauches von den Überlieferungen der antiken Völker ausgeht, wie ich es tue, wird immer wieder mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen haben, daß eben diese Überlieferungen von antikem Volksbrauch, durchsetzt von sicher falscher späteren Deutung, oft oder meist für uns schlechterdings unverständlich bleiben, solange wir nicht entsprechenden Brauch bei anderen Völkern heranziehen, wo er etwa in einer sozusagen noch verwandt gebliebenen Umgebung sicher verständlich ist. Aber diese Analogien — ich wende ausdrücklich hier die Bezeichnung vergleichender Religionsforschung nicht an — dürfen zu nichts Weiterem führen, als daß wir mit ihnen ausgerüstet die Überlieferungen, die wir interpretieren wollen, besser und tiefer verstehen, ohne daß wir von den Überlieferungen der anderen Völker irgend etwas hinübersetzen in die tatsächlichen Lücken geschichtlicher Tradition, die wir nicht ausfüllen können. Die wesentlichsten Dienste der Analogie wird uns immer die Kenntnis des Brauches unseres eigenen Volkes leisten müssen, weil wir da je nachdem der Gefahr des Mißverstehens am wenigsten ausgesetzt sind und weil wir ganz doch nur begreifen, was in unserem eigenen Leben irgendwie analog lebt, was Fleisch ist von unserem Fleische, Blut von unserem Blute.

Durch die Volksreligion zu der Erkenntnis von Grundformen religiösen Denkens vorzudringen, wird am ersten Aussicht haben, wer d e n Brauch und Ritus prüft, der um die Grunderlebnisse und Grundrätsel menschlichen Lebens festgeblieben ist. Man hat immer wieder beobachtet, daß um Geburt, Hochzeit und Tod bei weitem am ausgedehntesten und zähesten der Volksglaube bei den verschiedensten Völkern seine Bräuche gruppiert und festgehalten hat: da sind allezeit für die Völker Centralpunkte religiösen Denkens gewesen. Von mehr oder weniger zeitlich Ursprünglichem sollte in

solchen Fragen im einzelnen überhaupt nicht geredet werden. Wer vermißt sich denn überhaupt so die Frage zu stellen, ob die Eindrücke von irgendwelchen Naturerscheinungen oder etwa des Ereignisses des Todes zuerst die größeren Wirkungen auf das religiöse Denken und Empfinden des primitiven Menschen gemacht haben? Als ob der primitive Mensch in einer Einheit und Einheitlichkeit begrifflich zu erfassen oder geschichtlich zu erreichen wäre. Und doch vermißt man sich immer wieder, den „Ursprung" der Religion im Seelenkult oder in Naturverehrung irgendwelcher Art nachweisen zu wollen[1], eines so falsch oder vielmehr so unwißbar wie das andere. Aber von solchen Fragen, die einstweilen den „Religionsphilosophen" überlassen bleiben sollten, abgesehen: über alle anderen irdischen Eindrücke hinaus bewegt den Menschen das Geheimnis der Zeugung und des Sterbens. Die Fülle der Bräuche bei Geburt, Hochzeit und Tod zeigt es in den Überlieferungen auch der antiken Kulturvölker. Hier gilt es einzusetzen, wenn wir zu den Wurzeln religiöser Anschauung auch dieser Völker gelangen, ich will lieber sagen, einen Weg ausfindig machen wollen. Die Frage des Woher und des Wohin des Menschen beantwortet jeder Mensch irgendwie nach Maßgabe der Formen, in denen sein Denken gefaßt ist. Hier sind die größten Geheimnisse nicht nur, hier sind die Mächte, die den ganzen Menschen, sein Empfinden und Wollen im Innersten erregen, hier glaubt nicht nur der primitive Mensch das Wirken göttlicher Wesen besonders unmittelbar zu erkennen, die Schauer der Angst vor den Unfaßbaren, die versöhnt und verscheucht werden müssen, und das Drängen nach der Hilfe der Un-

[1] Das Vermessenste ist es freilich, wenn Leute, die gar nicht wissen, in welchem Sinne heutige Hauptbegriffe geprägt und gebraucht sind, mit ihnen Mißbrauch treiben und etwa solchen, die unter Animismus die Beseelung der gesamten Natur in einem unwillkürlichen notwendigen Denkvorgang verstehen, vorwerfen, daß sie den Seelenkult zur Grundlage aller Religion machen, oder aber — noch häufiger — den „Animismus" lehren wollen, den sie verkehrt verstanden haben.

berechenbaren, die gelockt und gezwungen werden müssen. Erzeugtwerden und Sterben ist das Geheimnis des Menschenanfanges und des Menschenendes; Zeugungskraft und Zeugungsdrang ist das Wunder seines Leibes und Lebens, Todesgrauen das einzige Schrecknis, das auch der starke Mann nie völlig zu bannen vermag, das rätselhaft Furchtbarste, das dem Lebendigen hassende Feinde, die „Todfeinde“, antun können.

Wir würden weite Umwege gehen, wollten wir alles anführen, was wir aus dem griechischen und römischen Altertum von den Bräuchen wissen, die sich um die Geburt des Menschen festgesetzt haben; denn hier müßten wir zunächst beginnen. Vieles findet sich bequem in allerlei Handbüchern zusammengestellt. Wir würden auch vielfach nur immer wieder gewisse, uns genügend vertraute Anschauungen kennen lernen, vor allem die gerade bei der Geburt eines Menschen besonders mächtige Dämonenfurcht, aus der eine mannigfaltige Reihe von Schutz- und Abwehrmaßregeln vor, während und nach dem Geburtsakte hervorgehen, weiterhin die mannigfachsten Reinigungsbräuche, die Bindung des Kindes an den häuslichen Herd und seinen geweihten Bannkreis etwa durch einen „Umlauf“, die Weihung von Teilen des Kindes an göttliche Wesen, die sonst sein Leben verlangen könnten, oder gar die Namengebung mit ihren Reinigungs- und Weiheriten. Es bleibt uns in all den Begehungen kaum irgend etwas unklar, es führt uns aber auch kaum irgend etwas bis zu dem Punkte, an dem sich ein Glaube über die Herkunft des neuen Wesens erkennen ließe. Es ist ja auch das bedeutsam, daß sich so vielfach im Volksbrauch gerade das in tiefem Hintergrund verbirgt, was das große Geheimnis anzutasten schiene.

I

Es mögen drei seltsame Riten bei Geburt und Tod, von denen uns aus römischem Altertum man möchte sagen ganz zufällig vereinzelte Zeugnisse geblieben sind, den Ausgangs-

punkt der Untersuchungen bilden. Sie sind aus den Überlieferungen eben dieses römischen Altertums allein, das sie bis in späte Zeit geübt und gekannt hat, nicht zu erklären.

1 Seit lange bin ich aufmerksam geworden auf den bedeutsamen Wortlaut einer ganz versprengten Angabe von römischem Brauch, die uns zunächst gar nichts Besonderes zu überliefern scheint. Bei Augustinus (de civ. d. IV 11) wird nach Varros Antiquitates rerum divinarum neben Gottheiten, die mit der Geburt des Menschen zu tun haben, auch *Levana* genannt: sie hebe die Kinder von der Erde, *levat de terra*[1]. Man wird eine Erklärung, wie sie gegeben worden ist, daß Levana die Kinder von der Erde aufhebe, um sie für die Zukunft dazu kräftig zu machen, sich selbst von der Erde erheben zu können, nicht ernsthaft erwägen wollen. Um so geneigter wird man vielleicht sein, eine Levana zu verstehen, die den Vater das Kind von der Erde aufnehmen läßt in dem bekannten rechtlichen Akt, durch den der Vater das Kind anerkennt.[2] Die rechtlich feststehenden Ausdrücke für diesen Akt sind aber *tollere* und *suscipere*. Und der Zusatz *de terra* wird doch auch dann in der Angabe solchen Brauches immerhin seltsam. Kam es denn irgendwie darauf an, daß das Kind auf die Erde gelegt und von dort aufgenommen wurde? Ich weiß sehr wohl, wie vorsichtig wir in der Verwendung der Deutung einer Indigitamentengottheit wie hier der Levana sein müssen; daß demjenigen, dem der Wortlaut bei Augustin verdankt wird, anderswoher als aus der Deutung des Namens Levana der Gedanke an die *terra* kam, darf man behaupten, auch wenn man den Angaben des fast unmittelbar vorhergehenden Satzes *(ipse) opem ferat nascentibus excipiendo eos sinu terrae et vocetur Opis* keine Bedeutung beilegen wird, weil das ja aus dem Namen und der Bedeutung der Ops herausgesponnen

[1] S. Agahd *M. Ter. Varronis antiquitatum rer. div. libri I XIV XV XVII XXIV. Suppl. zu Fleckeis. Jahrb. S. 170.* Vgl. Tertullian *ad nat.* II 11. [2] Preller *Röm. Myth.* II³ 210.

sein mag. Ich würde aber auch jene immerhin nicht präcise Überlieferung hier nicht weiter erörtert haben, wenn wir nicht sonst eben den Brauch kennten, daß ein neugeborenes Kind auf die Erde gelegt werden und von dort erst aufgenommen werden muß. Ich führe zunächst einige Beispiele aus Italien an, die in moderner Zeit beobachtet sind. Gennaro Finamore berichtet z. B. in den „Tradizioni popolari Abruzzesi (Curiosità popolari tradizionali pubbl. Giuseppe Pittré, Torino-Palermo 1894 p. 67 ff.)[1]: *Lavato e infasciato il neonato la levatrice lo posa in terra* (Caramanico, Fara filiorum Petri). — *Basta posarlo per poco su di un panno lano steso per terra* (Ortona a mare, Città S. Angelo). — *Avvolto in un panno lano, il neonato si posa per poco sul piano del focolare, per fargli indurire le ossa* (Lanciano, S. Eusanio del Sangro, Castiglione Casauria). Man wird hier unmittelbar den Eindruck haben, daß das Legen gerade auf die Erde in dem Brauche von wesentlichster Bedeutung ist, und man wird das Legen *sul piano del focolare* vielleicht vorsichtigerweise lieber ganz von dem Legen *in terra* getrennt halten.

Wenn wir uns nun weiter durch Analogien zu dem Brauche, der in Rede steht, besser zu orientieren versuchen, so finden wir in deutschen Landen nicht unbeträchtliche Zeugnisse dafür, daß das neugeborene Kind auf die Erde gelegt werden muß. Schon altdeutsche, im besonderen auch skandinavische Sitte ist es gewesen, daß der Vater das Kind eben von der Erde, auf die es gelegt war, aufheben mußte.[2] Aber auch von dem heutigen Brauche gibt es mannigfache Zeugnisse: im württembergischen Oberamte Öhringen legte bis vor kurzem die Hebamme das Neugeborene auf den Boden, von dem es der Vater aufhob.[3] Auch diese Bräuche *führen darauf, daß es*

[1] Diese Angaben verdanke ich meinem Kollegen von Duhn.

[2] Weinhold *Deutsche Frauen* I 96.

[3] So bezeugt E. H. Meyer *Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert*, 1900, S. 15.

ursprünglich mit dieser Sitte noch eine andere Bewandtnis hatte, als daß bloß dadurch das Kind von seiten des Vaters anerkannt werden sollte[1]; davon nicht zu reden, daß die Deutungen, die uns vielfach gegeben werden, daß das Kind so stark, arbeitsam, gescheit werden solle, einer aufgeklärten d. h. dem Brauch gegenüber lediglich unwissenden Zeit entstammen. Es gibt sichere Zeugnisse dafür, daß wir nicht in dem Legen des Kindes an den Herd, an den Ofen und unter den Tisch, von dem oft berichtet wird, das Wesentliche des Brauches zu sehen haben, von dem etwa das Legen auf die Erde erst eine zuletzt übrig gebliebene Abschwächung wäre. Ich wurde erst ganz sicher, daß das Legen auf die bloße Erde ein besonderes Ingredienz der heiligen Handlungen am Neugeborenen ausgemacht haben müsse, als mir eine hessische Landsmännin[2] zuverlässigen Bericht gab, wie sie selbst als Kind nachträglich — die Kränklichkeit der Kleinen sei dem zugeschrieben, daß sie nach der Geburt nicht auf die Erde niedergelegt worden

---

[1] So sagt schon Ernst Samter in seinem prächtigen Aufsatz *Antiker und moderner Volksbrauch, Beilage der Allgem. Zeitung* Nr. 116 vom 25. Mai 1903. (Vgl. dess. Verf. *Familienfeste der Griechen und Römer* 62 ff.) Er hat bereits den antiken und deutschen Brauch auch in diesem Falle zusammengestellt. Er findet die Erklärung mit Hilfe der griechischen *ἀμφιδρόμια*, bei denen das Kind um den Herd getragen und dann dort niedergelegt wird, und mit Hilfe der deutschen Bräuche, nach denen das Kind am Herd oder weiterhin dafür am Ofen oder unter dem Tische niedergelegt wird, darin, daß das Kind unter den Schutz der Hausgötter gestellt wird. Das halte ich für durchaus richtig, nur erschöpft es noch nicht das Verständnis der einzelnen Elemente eines Brauches, der wie die meisten Riten derart nicht aus einem einzigen Momente entstanden zu sein und darum auch nicht aus einem Punkte erklärt zu werden braucht. Weiteres s. oben. Die *ἀμφιδρόμια* gehören nicht in meinen Zusammenhang. Das Legen auf die Erde ist da, wenigstens in unseren Zeugnissen, ganz verschwunden oder nie vorhanden gewesen. Wieweit beides darin einen ursprünglichen Zusammenhang haben könnte, daß für den ursprünglichen Menschen seine Erde natürlich der Erdboden seines Hauses war, läßt sich auf Grund von Zeugnissen nicht erörtern.

[2] Frau Elise Mentzel in Frankfurt a. M. (aus Marburg).

sei — auf herbeigeschaffte frische Erde gelegt werden mußte unter allerlei magischen „Formalitäten". Dabei spielte die Erde nicht im mindesten die Rolle eines medizinischen Hausmittels. Und es kann doch nur in diesem Zusammenhange verstanden werden, wenn die Hebamme auch noch den Namen „Erdmutter" führt.[1] „Hebamme" wie „Erdmutter" werden dann in moderner Literatur wörtlich ebenso erklärt, wie der Römer nach dem Zeugnis, von dem ich ausging, seine *Levana* erklärte.

Wenn das Kind an den Herd ohne Zweifel zu dem Zwecke gelegt wird, es den Schutzgöttern des Hauses zu weihen und zu verbinden, es ihrem Schutze zu übergeben, ähnlich wie man das Kind dem Schutze der Götter übergibt, denen man es im Tempel darstellt, in deren Schoß man es legt, so kann ein Legen des Kindes auf die Erde auch nur Weihung und Übergabe an eine Gottheit bedeuten. Diese Gottheit aber wäre ersichtlich keine andere als die Erde selbst. Sehen wir uns in römischen Überlieferungen, von denen wir ausgingen, um, so werden wir freilich eine zureichende Erklärung für die Rolle, die die Erdgottheit hier zu spielen hätte, nicht finden. Wir kennen vor allem als ursprüngliche Erdgöttin die *Tellus*,

[1] Angaben bei Rochholz *Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel* 279 ff. (dort auch weiteres zur *humi positio infantum*). Den Hinweis verdanke ich Hoffmann-Krayer in Basel. — Den Brauch, den ich für manche Gegenden in Deutschland bezeugt fand, daß man Kindern, um deren Erhaltung man besonders bange sei, einen mit *Erd* zusammengesetzten Namen z. B. Erdmann geben müsse, um sie sicher am Leben zu erhalten (Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*[3] 387, Knoop, *Volkssagen aus dem östl. Hinterpommern*[1], 55), dessen ich auch in meiner *Mithrasliturgie* 144 gedachte (ich gebe oben die Ausführung des dort nur, soweit es notwendig war, angedeuteten Gedankenganges), wage ich nun nicht mehr irgendwie zu verwenden, nachdem mich Edward Schröder belehrt: „Erdmann, Erdwin usw., usw. besonders aber Erdmuth und Erdmuthe sind ebenso wie die ihnen gegebene Deutung eine Erfindung obersächsischer Pastoren aus dem 17. Jahrhundert." Freilich hat den Pastoren ihre Theologie allein die oben angedeutete Erklärung doch wohl nicht eingegeben.

wie sie später so häufig heißt, *Tellus mater.* Nur ein Zeugnis wollen wir hier festhalten, das uns nahe an die Sphäre führt, in der wir untersuchen. Tellus wird bei der Eheschließung angerufen: zu der Stelle in Vergils Aeneis IV, 166, wo es heißt, als Äneas und Dido in die Höhle fliehen, in der sie ihre Hochzeit begehen, *prima et Tellus et pronuba Iuno dant signum*, steht bei Servius: *quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt; nam et in auspiciis nuptiarum invocatur: cui etiam virgines, vel cum ire ad domum mariti coeperint, vel iam ibi positae, diversis nominibus vel ritu sacrificant.* Alle antiken Hochzeitsriten, soweit sie nicht einfach lustralen Charakters sind (was denn freilich doch öfter keine ganz ausreichende Erklärung ist) oder sich auf die Aufnahme der Frau in einen neuen Kult beziehen, gelten der Zeugung und Geburt, dem Kindersegen. Ungezwungen ergibt sich der Gedanke, daß die *Tellus mater* ihn geben soll.

Aber wir können auf römischem Boden zu weiterer Erkenntnis nicht kommen. Die angezogenen Zeugnisse stehen zu vereinzelt. Und ebensowenig ist in Deutschland für die deutschen Bräuche, die angeführt wurden, irgendeine direkte Aufklärung zu finden. Wir müssen wiederum weiter greifen, um durch noch andere Analogien womöglich belehrt und besser orientiert zurückkehren zu können.

Wer auch nur ein wenig die Literatur über die sogenannten kulturlosen Völker beachtet hat, der weiß, wie verbreitet bei vielen von ihnen der Glaube an eine „Mutter Erde“ ist. Bei ihnen sind „Volksglaube“ und „Volksbrauch“ ihre ganze Religion und ihr ganzer Kultus. Bei den Eingeborenen von Nordamerika, den Indianern, spielt die Erdmutter die größte Rolle. Den Comantschen ist die Erde ihre eigene Mutter, der große Geist ihr Vater. General Harrison rief den Häuptling der Shawnees, Tecumseh, zu einer Unterredung „Komm her, Tecumseh, und setze dich zu deinem Vater!“ „Du, mein Vater?“ sagte der Häuptling. „Nein, die Sonne dort (nach

ihr hinweisend) ist mein Vater und die Erde ist meine Mutter, ich will an ihrem Busen ruhen", und er setzte sich an ihren Busen. Die Kariben sagten beim Erdbeben, daß ihre Mutter Erde tanze; sie gebe ihnen so ein Zeichen, daß sie auch tanzen sollten.[1] Aus Central-Australien berichten Spencer und Gillen[2] von einem Erdloch und daranliegenden Stein, *the Erathipa stone*, aus dem die Kinder herauskommen. *There is on one side of it a round hole through which the spirit children are supposed to be on the lookout for women who may chance to pass near.* Weiber, die Kinder wünschen, wallfahrten zu diesem Steine. *It is firmly believed that visiting the stone will result in conception. If a young woman hat to pass near to the stone and does not wish to have a child she will carefully disguise her youth, distorting her face and walking with the aid of a stick. She will bend herself double like a very old woman, the tones of whose voice she will imitate, saying „Don't come to me, I am an old woman".*[3]

Bei den Armeniern gilt die Erde „als der Mutterstoff, aus dem der Mensch geboren wird".[4] In Märchen und Sagen

---

[1] Tylor *Anfänge der Kultur* (Übers. Spengel u. Poske) I 321; dort weitere Quellenangaben.

[2] Spencer and Gillen *The Native Tribes of Central Australia* 337.

[3] Nach dem Glauben der Maori in Neuseeland entstehen die Menschen so, daß zwei göttliche Wesen, der Tiimaarauta, der den festen Kern, das Gebein der Erde repräsentiert, und der Tiimataaraatai, der die lockere Hülle, den Strandaufwurf, das Fleisch des Landes repräsentiert, Menschengestalt annehmen, Schirren *Die Wandersagen der Neuseeländer* 147, wo noch die bedeutsame Tatsache angegeben wird, daß *whenua*, das Wort für Erde, auch die Placenta bedeute, „welcher nach neuseeländischer Lehre ein so vorwiegender Anteil an der Menschenerzeugung zukommt".

[4] So lautet wörtlich die Angabe, die mir Herr Chalatianz, Lektor an der Universität Heidelberg, gemacht hat. Auch die oben folgenden Angaben über armenischen und russischen Glauben stammen von ihm. Er ist des Deutschen so mächtig, daß auch seine deutsch gemachte Angabe objektiven Wert hat. Armenischem und russischem Volksglauben ist er seit längerer Zeit zu wissenschaftlichen Zwecken nachgegangen.

brauchen die Divs dem Menschen gegenüber häufig das Attribut „Holatsin“, d. i. „Erdgeborener“. In russischen Liedern und Sagen ist ein Ausdruck gebräuchlich, der etwa die „Mutter Feucht-Erde“ bedeutet. In der Mythologie der Lappen und Esthen ist es nicht anders, sie verehren die Erde als ihre Mutter. Die Finnen haben Ukko, den Großvater, den Himmelsgott, und Akka, die Großmutter, die Himmelsgöttin.[1] Die Esthen rufen die Erde als Schutzgöttin der menschlichen Geburt an[2] — ein für uns besonders bedeutsamer Zug. Einige Stämme Indiens haben noch heute einen ausgebildeten Kultus der Erdmutter, während z. B. schon für den vedischen Glauben die Erde und der Himmel Mächte von nur schattenhafter Bedeutung geworden waren. Mit einem aus „uralter Zeit ererbten Ausdruck“, so drückt sich Oldenberg[3] aus, wird vom Vater Himmel, der Mutter Erde gesprochen. Besonders deutlich läßt sich noch die Vorstellung der alten Peruaner und mehr noch der Mexikaner erkennen. Die ersteren verehrten die Mama-Pacha, die „Mutter-Erde“. Die Mexikaner kamen, so glaubten sie, aus der Erde, aus Chicomoztoc, dem Ort der sieben Höhlen. Der „Ort, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden“, ist zugleich das Totenreich. Es ist zugleich die Unterwelt, der Ort der Vorfahren und die Urheimat.[4] Die Peruaner kennen aber auch steinerne Menschen, die erst durch Namengebung belebt wurden, und es ist wohl nicht voreilig angenommen, daß die Menschen, die etwa nach dem Glauben der Iranier aus Reispflanzen, der Altnorweger aus Askr und Embla, Esche und Ulme wurden, eben auch als aus der Erde hervorwachsend nach dem gleichen Glauben an die Mutter der Menschen, die Erde, beurteilt werden müssen. Freilich muß

---

[1] Tylor a. a. O. II 271 ff. [2] Castrén, *Finn. Myth.* 89.

[3] *Religion des Veda* 240.

[4] K. Th. Preuß *Archiv f. Religionswissensch.* VII 234. Vgl. Preuß *Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mex. Religion, Mitt. anthrop. Ges.* 1903, 148 ff.

immerhin auseinandergehalten werden, ob es sich um einen Mythus von der Entstehung der ersten Menschen handelt[1] oder um einen Glauben an die Herkunft jedes einzelnen Menschen, der geboren wird, so sehr beides offensichtlich in einem engen Zusammenhang gestanden hat.

Den Brauch, das neugeborene Kind auf die Erde zu legen, habe ich in der mir bekannt gewordenen Literatur nur einmal bezeugt gefunden: bei den Weddas auf Ceylon werde das Neugeborene „auf die Erde deponiert und dann ein Pfeil an seine Seite hingelegt", das sei „eine nie vernachlässigte Ceremonie, welcher die Weddas von Wewatte die größte Wichtigkeit beilegten".[2]

Nach diesem Umblick in die Anschauungen so verschiedener Menschenarten der Erde müssen wir doch noch einmal zurück-

---

[1] Die kosmogonischen Mythen vieler Naturvölker kennen ein erstes Paar, aus dem alles entsteht, das Weib ist die Erde, der Mann nicht selten der „Himmel" oder auch der Sonnengott, das Befruchtende natürlicherweise Sonnenstrahl oder Regenguß. Recht lehrreich sind Erzählungen wie die des neuseeländischen Schöpfungsmythus: Himmel und Erde hielten sich als Ehepaar umfaßt, das alle Wesen erzeugte, die aber alle im Dunkeln waren, weil jene sich so dicht umschlossen hielten. Die Kinder ratschlagten, wie sie ans Licht kommen könnten. Die Trennung der Eltern gelang endlich dem „Vater der Wälder": er stemmte den Kopf gegen die Mutter Erde, die Beine gegen den Vater Himmel: er stieß den letzteren in die Höhe und es wurde hell. Der Himmel weinte im Trennungsschmerz Tautropfen usw., Grey *Polynesian Mythologie* 1855 Anfang. Merkwürdiges erwähnt Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* 350 von den Yoruba: in den Tempeln stelle man die Vereinigung des Himmelsgottes und der Erdgöttin durch zwei untertassenförmige, eng aneinander geschmiegte Kalebassen dar. Die obere sei der Himmel, die untere die Erde.

[2] Paul und Fritz Sarasin *Ergebnisse naturwissensch. Forschungen auf Ceylon* III 508 f. Wenn der Brauch der Weddas um einen Pfeil zu tanzen, der mit der Spitze in den Boden gestoßen ist, ein der Erde geltender Befruchtungszauber sein sollte (was auch den Herrn Sarasin, wie ich durch mündliche Mitteilung weiß, längst wahrscheinlich erschienen ist), so wäre auch die Rolle des Pfeils verständlich. Aber wir müssen uns in diesem Falle einstweilen damit begnügen, das Tatsächliche einfach zu registrieren.

blicken in irgendwie zugehörige Vorstellungen unseres eigenen Volkes. Hier müssen wir doch am ersten, auch wenn direkt aussagende Zeugnisse des Volksbrauches nicht mehr anderweit vorhanden zu sein scheinen, die Gewähr haben, ohne arge Mißdeutungen noch etwas tiefer zu blicken. Daß man auch im deutschen Glauben schon ältester Zeit die Anschauung von der mütterlichen Erde gehabt hat, kann durch manches Zeugnis belegt werden von der alten Nerthus an (*id est Terram matrem colunt,* Tac. Germ. c. 40) oder dem alten angelsächsischen Zauberspruch, der den Acker wieder fruchtbar macht: *erce, erce, erce, eorđan môdor* oder *hâl ves thu folde, fira modor* „Heil sei dir Erde, der Menschen Mutter". Weiter heißt es: sei du wachsend in Gottes Umarmung, mit Nahrung erfüllt zum Nutzen der Menschen".[1] Jakob Grimm beginnt seine Besprechung der Erdgöttin in der Deutschen Mythologie damit: „Fast in allen Sprachen wird die Erde weiblich und, im Gegensatz zu dem sie umfangenden väterlichen Himmel, als segnende, gebärende, fruchtbringende, aufgefaßt."[2] Er erörtert fein auch die Ähnlichkeiten des Kultes,

[1] S. Grimm *Deutsche Mythologie* I⁴ 210. E. H. Meyer *German. Mythologie* 287. Golther *Handbuch der german. Mythologie* 455.

[2] I⁴ 207. S. auch die Angaben III⁴ 183 ff. Mogk *German. Mythologie* 138 ff. Die Auffassung bei E. H. Meyer *German. Mythologie* 267 u. s., der von einer Umformung der Wolkengöttin zur Göttin der Erde spricht, „die ja mit der Wolke durch ihre Massigkeit, Berührung und Befruchtung durch dieselbe in engem Zusammenhang steht" (!!), zeigt, wie sogar das Verständnis der alten Verehrung mütterlicher Erde, das Jakob Grimm natürlich im wesentlichen hatte, einer im eigentlichsten Sinne bodenlosen Wolkenmythologie verloren gegangen ist. „Die sog. Erdgöttinnen sind durchweg nur die Erde befruchtende und nur deswegen auch wohl nach der Erde benannte Wolkengöttinnen, keineswegs umgekehrt." S. 294 steht wahrlich zu lesen: „Auch die sog. Erdgöttin ist nur eine Sproßform der erdbefruchtenden Wolkengöttin und einer ihrer Hauptcharakterzüge, die Mütterlichkeit, erst von der Wolke auf die Erde übertragen worden." So blind können die sinnlosen Formeln einer solchen Deutungs- und Umdeutungs-„Mythologie" gegen religiöse Anschauungen machen, die dem natürlichen Denken zu allen Zeiten die klarsten und unmittelbarsten gewesen sind. — Auch bei den Germanen kennt man das Paar

der sich hier und da noch in Rudimenten erkennen läßt, mit dem der phrygischen großen Mutter und der Mutter Isis. Und doch zeigt sich auch da alsbald, daß die eigentliche göttliche Mutter Erde ganz in den Hintergrund tritt gegenüber den großen persönlichen Gottheiten, die nur in einzelnen Zügen ihre Verwandtschaft mit der alten Menschenmutter noch erkennen lassen. Sie bleibt immer in einem geheimnisvollen Dunkel, gerade wie die Tellus mater in Rom, um vom griechischen Altertum jetzt noch nichts zu sagen, immer mehr zurückgedrängt worden ist. Nicht bloß die Beobachtung, daß die durchsichtigen Götternamen der „Sonne", der „Erde" nie

des Himmelsgottes und der Erdgöttin, des männlichen, zeugenden und der empfangenden, gebärenden (Golther *Handbuch* 454ff.). Der Himmelsgott tritt aber ganz zurück gegen die hohen Götter, denen der Kult gilt, und ich würde auch hier nicht einmal wagen, Himmel und Erde das „älteste" Paar der Mythologie zu nennen. Darum kann es nicht weniger von größter Wichtigkeit sein für das Verständnis ältesten Denkens. Wer die Zeugung vollbracht hat, wenn neues Leben emporwächst, bleibt auch ursprünglichem Denken immer viel unbestimmter und wird viel verschiedenartiger erschaut als die Mutter, die die neuen Geburten heraufsendet: das ist ein für allemal der Schoß der Erde. Daß es mir nicht darum zu tun ist, etwa Mutter Erde und Vater Himmel als indogermanische Hauptgottheiten oder gar als Hauptgottheiten aller möglichen anderen Völker nachzuweisen, wird oben immer deutlicher werden. Deshalb brauche ich mich auch nicht mit indogermanischen Göttern, von denen ich nichts weiß, auseinanderzusetzen; z. B. die Ausführungen Kretschmers in der *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 90f. gegen die Geltung des Himmels und der Erde als indogermanischer Hauptgottheiten überzeugen mich nicht nur völlig, sondern zeigen mir zwei höchst wertvolle Tatsachen: einmal, daß gerade der männliche Teil des Paares im *ἱερὸς γάμος*, dessen weitverbreitete Vorstellung natürlich Kretschmer erkennt und bestätigt, mannigfach verschieden gedacht und verbunden wird, weiterhin daß in mehreren Einzelentwickelungen in ganz ähnlicher Weise das Paar und im besonderen die Erdgottheit im dunkeln Hintergrund bleibt und eben vor den Hauptgottheiten zurücktritt. Wenn in den Kulten irgendeines Volkes eine Verehrung der Erde wie vielfach nicht mehr nachzuweisen ist, so stört das darum um so weniger meine Schlüsse. Daß das Ziel meiner Untersuchung mit den Zielen der „vergleichenden Mythologie", die Kretschmer bekämpft, nichts gemein hat, wird sich zeigen.

zu Namen der großen Göttermächte geworden sind wie die undurchsichtigen undeutbaren Namen, erklärt diese Tatsachen: wir glauben zu erkennen, wie eine tiefe Scheu von den Geheimnissen des mütterlichen Erdenschoßes, der eigenen Mutter, die Hülle zu heben verbietet.

So blieb nur in einem, heute auch fast verschwundenen Brauche das Verhältnis der Neugeborenen zur Erde erkennbar, den niemand mehr aus dem alten Glauben zu erklären weiß. Aber ist denn kein Rest solchen Glaubens geblieben in dem, was das Volk auf die jedem Volke immer lebendige Frage antwortet: woher kommen die Kinder? Sehen wir einige Antworten an, die wir natürlich nicht aus den Antworten auf neugierige Kinderfragen entnehmen dürfen. Braunschweig hat seinen Gödebrunnen im Osten der Stadt, aus dem die Kinder kommen, Cöln hat seine Klingelspütz, aber auch einen Brunnen an der St. Kunibertskirche, wo die Kleinen vor der Geburt um die Mutter Gottes herumsitzen, die ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt. Im Schwarzwald bringt das Dorfbäsele die Maidle und Büble aus den „frischen Bächen", die aus den Bergen herunterkommen. Aus dem Titisee am Feldberg, aus dem Frau Hollenteich auf dem Meißner, dem Festenburger Teich bei Schulenburg im Harz, wo die große Wasserfrau sitzt, die die Kinder bei sich hat, und unzähligen anderen beziehen alle Weiber dieser Gegenden ihre Kinder. Oder aber aus dem Kinderbusch bei Gräfrath, aus der großen Linde bei Nierstein in Rheinhessen, aus dem heiligen Baum bei Nauders in Tirol (er blutet, wenn einer hineinhaut), aus der Tititanne am Feldberg, dem Kindlibirnbaum im Aargau und aus so vielen anderen, oft auch hohlen Linden, Buchen, Eichen, Eschen.[1] Endlich aber kommen die Kinder nach vielfachem

[1] Wieweit die Rede in der Bretagne und im Elsaß, daß die Kinder aus Krautköpfen (choux) kommen (Norberg *Im Urdsbrunnen* VII 127) oder gar die Schilder der Pariser Hebammen, auf denen die Kinderköpfchen aus Rosen herauskommen, hierher gehören, weiß ich nicht.

Glauben aus Felsen[1] und aus Höhlen, wie etwa im schwäbischen Staubachtale die Hebamme alle Kinder aus der Höhle des Rosensteins holt, wo sie ihr von einer weißen Frau gereicht werden. An die Lebenslichtchen in der Höhle mag nur erinnert sein. Hier darf aber jedenfalls der mehrfach belegte Glaube des Volkes in den Vogesen seine Stelle finden, daß aus diesen oder jenen Felsen, die in den verschiedenen Gegenden eben verschiedene sind, die kleinen Kinder zur Welt kämen.[2]

(Der Storch gehört natürlich überhaupt nicht hierher, hat er doch auf alle Fälle mit der Herkunft der Kinder nichts zu tun. Er holt sie ja überdies auch aus Teichen und Brunnen, Flüssen und Mooren, besonders häufig aus Felsen und Steinen in Pommern *Am Urquell* V 254.) Noch mehr Belege außer den angegebenen findet man bei O. Schell *Urquell* IV 224ff., Mannhardt *German. Mythen* 256, 668ff., F. S. Krauß *Im Urdsbrunnen* VII 82, vgl. ebenda I 12ff., 22ff., E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* 101ff. Hier mag eine freundliche Mitteilung von Herrn Algot Ruhe aus Lund (Schweden) notiert sein: Als ich klein war, hat man mir erzählt, daß die Kinder in der Universitätsstadt Lund, wo ich geboren bin, vom Storche aus dem Helgonadam (Teich der Heiligen) geholt wurden. Da wohnte in der Erde der Riese Finn mit seiner Familie, er der für St. Laurentius den Dom in Lund baute (von Esaias Tegnér dichterisch behandelt). In der Nachbarstadt Malmö wurde meinen Vettern erzählt, sie kämen aus dem Piledam (Teich der Weiden).

[1] In Pommern werden die Kinder vielfach aus Steinen, „Großsteinen", „Schwansteinen", dem Uskahn bei Saßnitz, dem Buskamen (d. i. Gottesstein?) vor Göhren auf Mönchgut: es heißt wohl auch, die Steine würden mit einem Schlüssel aufgeschlossen und die Kinder herausgeholt, A. Haas *Am Urquell* V 254ff.

[2] Perdrizet hat in den *Annales de l' Est*, Januar 1904, eine unentzifferbare Inschrift mitgeteilt, die sich an einem *Roche du Trupt* genannten Felsen in den Vogesen bei Luvigny befindet. Bei dieser Gelegenheit erzählt er (S. 12 des S. A.): *„Ainsi les petits enfants de Luvigny viendraient au monde sous la Roche; ce serait la Roche qui les produirait, ils en sortiraient. Cette légende, qu' on retrouve en divers endroits de la region vosgienne, notamment à Saint-Dié[1], à Remiremont[2], à Senones[3], à Belfort[4] est la survivance d' un mythe sur l' origine de l' homme etc."* In den Anmerkungen gibt er dazu die Belege: [1] *„Chateau des Fées" à l' Ormont.* — [2] *Ein Fels Kerlinkin* (*La Lorraine illustrée p. 301*). — [3] *Roches Mère Henri ou Mord Henri.* — [4] *Rocher de la Miotte. Bulletin de la société belfortaine d' émulation XI, 1892, S. 131.* Ich verdanke den Hinweis auf diese Angaben Paul Wolters.

Sind das nicht alles verschiedene Formen der Grundvorstellung, die alle Kinder aus der Erde „quellen“ und „wachsen“ läßt? Ich wüßte nicht, daß es wirklich echten Volksglauben gäbe, der die Herkunft der Kinder in einer Weise auffaßte, die nicht mit dieser Grundvorstellung zusammenginge. Oft finden wir es in gut bezeugten Anschauungen des Volkes selbst ausgesprochen, daß etwa, wo der Baum die Kinder trägt, sie eben drunten in der Erde waren, ehe sie herauswuchsen. So heißt es, nach einem vortrefflichen Zeugen[1], von der Linde bei Nierstein: *Da haben die Frauen aus der ganzen Gegend die Kinder her. Wenn man das Ohr an die Erde legt, hört man, wie die Kleinen unter der Erde jubeln und schreien.*

2 Wir betrachten eine zweite lateinische Überlieferung, deren Wortlaut wenigstens gar keinen Bedenken unterliegt. Daß Iuvenal mit den Worten (XV 140) *Terra clauditur infans et minor igne rogi* auf einen Brauch hindeutet, Kinder zu begraben, die für den Scheiterhaufen noch zu jung sind, kann um so weniger zweifelhaft sein, als bei Plinius einmal (h. n. VII 72) zu lesen steht *Hominem prius quam genito dente cremari mos gentium non est.*[2] Vor kurzem hat ein englischer Gelehrter[3] den Sinn dieses Brauches im wesentlichen richtig durch Analogien aufgeklärt und hat eben nur das eine nicht hervorgehoben, welche Bedeutung die Erde, in die begraben wird, für den Glauben hat, der jene Sitte schuf. Die Hindus dürfen nach dem Gesetze des Manu Kinder unter zwei Jahren nicht verbrennen, sondern müssen sie begraben.[4] Wir wissen

[1] J. W. Wolf *Hessische Sagen*, Leipzig, 1853, S. 13.

[2] Die Stelle des Fulgentius *exp. serm. ant.* p. 113, 19ff. Helm: *priori tempore suggrundaria antiqui dicebant sepulchra infantium qui necdum quadraginta dies implessent, quia nec busta dici poterant, quia ossa quae comburerentur non erant, nec tanta inmanitas cadaveris quae locum tumisceret,* lasse ich lieber beiseite, obwohl ich auch sie für das, worauf es oben ankommt, ruhig verwenden dürfte.

[3] J. E. King *Classical Review* XVII 1903, 83f.

[4] Ridgeway *Early Age of Greece* I 532.

von einem Glauben der Huronen in Nordamerika, nach dem es zwei Arten von Seelen gibt: die einen gehen gleich nach dem Tode des Menschen zum Totenland gen Westen, die anderen bleiben beim Leibe im Grabe, bis sie ein Weib mit einem Kinde wieder zur Welt bringt.[1] Ebendort gibt es dann auch die besondere Sitte, Kinder, die noch nicht zwei Monate alt sind, nicht auf dem gemeinsamen Friedhofe, sondern am Wege zu begraben, damit sie in vorbeikommende Weiber eingehen und so wiedergeboren werden könnten. Von den Algonkinindianern im besonderen wird der gleiche Brauch bezeugt.[2] Genau dasselbe wird auch aus Westafrika erzählt.[3] Daß in allen diesen Sitten, die bei so verschiedenen Völkern in so gleichen Formen sich zeigen, die Erde es ist, die des Kindes Seele zu einer neuen Geburt bringen kann, wird gerade durch den wesentlichen Punkt bewiesen, daß diese Kinderleichen **beerdigt** werden müssen, während alle anderen verbrannt werden. *Terra clauditur infans*: so mag wohl auch Iuvenal nicht so ganz zufällig sich ausgedrückt haben.[4]

Hier dürfen wir aber nicht ganz versäumen, uns zu erinnern, daß der Glaube, ein neugeborenes Kind sei in jedem Falle ein wiedergeborener früher Gestorbener und Begrabener, bei den wilden Völkern noch sehr mannigfach klar bezeugt

---

[1] *The Jesuit Relations and Allied Documents, Cleveland edition*, 1896, X 287, nach Kings Angabe, mir unzugänglich.

[2] a. a. O. X 272. Weitere Belege ebendafür bei Tylor II 3.

[3] Miß Kingsley *Travels in Westafrika* 478. Die Banyanen sollen auch Kinder unter 5 Jahren beerdigen, während sie sonst ihre Toten verbrennen, und dafür jetzt als Grund angeben, daß die Kinder noch keinen Gott kennten (*Beilage der M. Allg. Zeitung* 10. März 1903).

[4] Nöldeke spricht mir die Möglichkeit aus, daß die Sitte der alten Araber, weibliche Neugeborene lebendig zu begraben, mit der Vorstellung von der Erde als Mutter zusammenhänge. „Zu Mohammeds Zeiten motivierten sie diese Scheußlichkeit (die **er** abgeschafft hat) mit der Armut. In jener Zeit hatten sie gar keine religiösen Vorstellungen mehr dabei; ursprünglich aber werden solche damit verbunden gewesen sein.“

ist. Nicht bloß kehren kürzlich verstorbene Kinder in bald nachher geborenen Kindern wieder, wie in Alt-Calabar die Mutter, der ein Kind gestorben ist, in einem neugeborenen das Abgeschiedene wiedergekommen glaubt.[1] Von den Eingeborenen am Niger-Delta wird erzählt, daß sie, wenn ein Kind geboren ist, ihm allerlei Sächelchen zeigen, die verstorbenen Gliedern der Familie gehörten. Wird es auf einen Gegenstand irgendwie besonders aufmerksam, so ist es dessen Besitzer, der wiedergekommen ist. „Es ist Onkel John, er erkennt seine Pfeife."[2] In Yoruba an der afrikanischen Westküste wird bei der Geburt eines Kindes zum Priester geschickt und bei der Lieblingsgottheit der Familie angefragt, welcher von den verstorbenen Vorfahren beabsichtige in dem Kinde zu wohnen, um ihm danach seinen Namen zu geben. Man begrüßt dort die Ankunft des Kindes mit Worten, die bedeuten „Du bist angekommen".[3] Wir wissen von den verschiedenartigsten Veranstaltungen, die alle dazu dienen sollen, bei der Geburt eines Kindes zu erforschen, welcher der Vorfahren in ihm wieder erschienen sei: es werden Glasperlen aufgehängt und die Namen der Ahnen hergesagt; bei dessen Namen sie sich in besonderer Weise bewegen, der ists[4]; oder Reiskörner werden ins Wasser gelegt und einzeln mit den Namen der Vorfahren benannt; an der Bewegung des be-

---

[1] Tylor II 4. [2] Miß Kingsley *Travels in Westafrika* 493.

[3] *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, herausgegeben von Arndt XV 1900, 17. Von den Evheern im Togogebiet wird berichtet, daß sie bei der Geburt eines Kindes einen Fetischpriester rufen, der „den Namen eines Verstorbenen aus der Familie des Mannes oder der Frau offenbaren soll, der in der Person dieses eben geborenen Kindes wieder in die Welt eingeboren sei". Dem Kinde wird der Name des Verstorbenen beigelegt; nach C. Spieß *Mitteil. d. orient. Semin.* 1903, *Afrikan. Stud.* S. 56. (Den Hinweis danke ich C. H. Becker.) Ähnliches auch von D. Westermann bezeugt in dem Aufsatze *Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk*, 8. Abschnitt im Anfang, *Archiv f. Religionswissensch.* VIII, 1. Heft.

[4] Andree *Ethnographische Parallelen* 171.

treffenden Kornes erkennt man, daß dieser Vorfahr wiedererschienen ist. Bei den Maoris in Neuseeland zählt der Priester dem Kinde die Namen auf: bei wessen Namen es niest oder schreit, der ist in ihm wiedergeboren.[1] Bei nordamerikanischen Indianern wird z. B. ein Kind, das den Namen des Großvaters bekommt, zunächst mit derselben Ehrfurcht begrüßt, die jenem gebührte: es ist eben der Großvater. Und es gehört vielfach noch unter solchen Völkern zum Brauch, im Kinde den Großvater wiedergekommen zu sehen und ihm dessen Namen zu geben.[2] Noch ein Beispiel aber mag endlich zeigen, wie man sich eine direkte Seelenübertragung von dem Sterbenden denken kann: bei den Takullis in Nordwestamerika überträgt der Medizinmann die Seele eines Sterbenden oder Toten, indem er ihm die Hände auf die Brust legt und sie dann über den Kopf eines Verwandten hält und hindurchbläst. Das nächste Kind, das diesem geboren wird, hat die geschiedene Seele empfangen und erhält Rang und Namen des Verstorbenen.[3] Man muß in solchem Zusammenhange unmittelbar auf den Gedanken kommen, daß es vielfach einen gar tiefen Hintergrund in einst sehr konkreten Anschauungen vom Weiterleben der Ahnen haben mochte, wenn die Enkel nach alter Sitte so mancher Völker regulär den Namen des Großvaters trugen. Name ist voreinst Seele und Wesen. Wie weit es freilich in solche Vorstellungen zurückragen könnte, wenn in unserer Sprache noch das Wort „Enkel“ tatsächlich nichts anderes heißt als der „kleine Großvater“[4], das würde ich nicht entfernt zu beurteilen wagen.[5]

---

[1] Tylor II 4. [2] Andree a. a. O. 171.

[3] Waitz *Anthropologie der Naturvölker* III 195, vgl. 198, 213. Bastian *Zeitschrift für Völkerpsychologie.* V 161f.

[4] Kluge *Etymolog. Wörterbuch* s. v.

[5] Hier kann ich, obwohl auf Griechisches hier noch nicht eingegangen werden soll, nicht unausgesprochen lassen, daß ich die Deutung einer Vorschrift des alten Funeralgesetzes von Keos und des *νόμος* in der Makartatosrede des Demosthenes § 62, die King mitver-

3 Wir sind noch nicht so weit vorgedrungen, um überhaupt solche Ausblicke tun zu können. Zunächst fügen wir noch einen dritten Brauch hinzu, den wiederum eine vereinzelte lateinische Überlieferung auch für die römische Welt bezeugt. In Versen des Lucilius, die Nonius (p. 430, 25ff. Lindsay) anführt, heißt es:

Symmachu' praeterea iam tum depostu' bubulcus
Exalans animam pulmonibus aeger agebat.

Man hat bereits richtig erkannt, daß es sich hier und überhaupt in der üblichen Bezeichnung *depositus* für den dem Tode nahen Kranken um ein Legen des Sterbenden, nicht des Toten auf die Erde handelt.[1] Man hat auch bereits die Stelle des Servius (zu Aeneis XII 395) hinzugefügt, der von der Sitte berichtet, verzweifelte Kranke vor die Türe zu setzen, *ut extremum spiritum redderent terrae.* Je mehr Einleuchtendes nach allem, was wir schon an uns haben vorüberziehen lassen, eine solche Erklärung haben muß, um so leichteren Herzens können wir die zweite Erklärung bei Servius *vel ut possent a transeuntibus forte curari, qui aliquando simili laboraverant morbo* als eine unzeitige Erinnerung an eine in antiker Literatur

wertet nach F. B. Jevons *Classical Review* IX 247ff., nicht so ohne weiteres annehmen kann. In der Inschrift steht (Dittenberger Nr. 877, 24ff.) . . *ἐπὴν ἐξενιχθῆι, μὲ ἰέναι γυναῖκας πρὸς τὴν οἰκίην ἄλλας ἢ τὰς μιαινομένας. μιαίνεσθαι δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα καὶ ἀδελφεὰς καὶ θυγατέρας, πρὸς δὲ ταύταις μὲ πλέον πέντε γυναικῶν, παῖδας δὲ δύο, θυγατέρας ἀνεψιῶν, ἄλλον δὲ μηδένα. τοὺς μιαινομένους λουσαμένους περὶ πάντα τὸν χρῶτα κτλ.* (die Ergänzungen sind unwesentlich). Soll hier wirklich durch Anführung von Bräuchen der Algonkinindianer u. dgl. wahrscheinlich werden, daß die Weiber, die man zuläßt, die Seele des Verstorbenen aufnehmen und wiedergebären sollen (zudem *ἐπὴν ἐξενιχθῆι*)? Nein, nur die nächsten Verwandten dürfen sich die einmal unvermeidliche Befleckung zuziehen. Auch bei Demosthenes ist keine Instanz, die eine andere Auffassung auch nur nahelegte. In solchen Fällen halte ich die Auslegung durch Naturvölkerbräuche, die tatsächlich Fremdes hineinlegt, für schlechterdings unerlaubt, und ich lege Wert darauf, daß man den Unterschied solchen Verfahrens und des meinigen bemerke.

[1] Man bei Pauly-Wissowa *Realencyklopädie* III 1, 347.

mehrfach wiedergegebene, aber auch von Anfang an mißverstandene ethnographische Kuriosität (von Herodot I 197 an) unter den Tisch fallen lassen. Vor kurzem ist dann zu dem römischen *deponere* bereits die in verschiedenen Gegenden Deutschlands, in Ostpreußen, der Lausitz, der Oberpfalz, dem Vogtland, in Schlesien, in sächsischen Dörfern Siebenbürgens beobachtete Sitte in Parallele gesetzt worden, den Kranken, wenn der Tod herankommt, aus dem Bette zu heben und auf die Erde zu legen.[1] Sie waren schon früher zur Erklärung des entsprechenden indischen Brauches verwendet[2] und aufmerksam gemacht auf einen Bericht von irischer Sitte *when the dying man seems to suffer great agony, it is thought to be due to the presence of chicken feathers in his bed and his friends will sometimes lift him up and place him upon the floor to relieve him.*[3] Hier ist die Begründung des Brauches gerade so gewiß später, als man ihn nicht mehr verstand, falsch angegeben, wie wenn es heißt, daß dem Tscheremissen und dem Wostjaken beim Eintritt des Todeskampfes der Federpfühl weggerissen und ihm nur Stroh untergelegt werde, weil das Wegwerfen eines Federpfühls zu kostspielig sei.[4]

Mit Recht ist aber auch schon kürzlich, indem z. B. der thüringische Brauch beachtet ward, daß nicht der Sterbende auf die Erde gelegt, sondern auf ihn etwas Erde gelegt wurde[5], die Folgerung gezogen, daß das Wesentliche nicht etwa die

---

[1] Samter *Festschrift für Otto Hirschfeld* 249ff. Dort die näheren Belege. Dort auch das bedeutsame Zeugnis aus dem 11. Jahrhundert: Bischof Benno von Osnabrück wird todkrank auf die Erde gelegt und stirbt so. A. Körte macht mich darauf aufmerksam, daß auch Franz von Assisi, der vielfach dem Glauben des Volkes nahe stand, sich sterbend auf die Erde legen ließ (Sabatier *François d'Assise* 396).

[2] Caland im *Museum, Leiden*, X, 1902, Nr. 2. p. 34.

[3] Mooney *Funeral customs of Ireland* (*Proc. Am. Philos. Soc.* XXV, p. 226).

[4] S. K. Kusnezow *Über den Glauben vom Jenseits und den Todtencultus der Tscheremissen*, *Internat. Archiv f. Ethnographie* IX 157.

[5] Wuttke *D. Volksaberglaube*, § 724.

Veränderung der Lage des Sterbenden sei, sondern die Verbindung, in die man ihn mit der Erde setze.[1] „Es liegt dabei jedenfalls die Vorstellung von einem Aufenthalte der Toten unter der Erde zugrunde. Damit die Seele ohne Aufenthalt in das Totenreich unter der Erde eingehen kann, muß der Mensch auf der Erde sterben, oder er wird wenigstens symbolisch, wie in Thüringen, mit der Erde in Verbindung gebracht."

Man überblicke die Bräuche, die wir zusammengestellt haben: aus der Erde kommt die Menschenseele, in die Erde kehrt sie zurück und die Erde gebiert sie wieder zur neuen menschlichen Geburt.[2] So wird es uns nun nicht die mindeste

---

[1] Samter a. a. O. 251. Von ihm auch die oben direkt angeführten Worte.

[2] Ich will wenigstens in einer Anmerkung nicht unausgesprochen lassen, daß aus der oben erörterten Vorstellung primitiver Menschen es möglicherweise verständlich werden könnte, warum so vielfach die Menschenleichen in Hockerstellung beerdigt wurden. Daß es die Stellung des Embryo sei, ist bereits vielfach ausgesprochen worden — wenn ich mich recht erinnere, zuerst von Virchow —, aber ohne die leiseste Möglichkeit der Erklärung, warum man dem zu Beerdigenden solche Stellung gab. Es braucht ja auch hier nicht aus einem einzigen Grunde und einer einzigen Vorstellung der so weit und mannigfaltig verbreitete Brauch erklärt zu werden; daß weder Raumersparnis der alleinige Grund ist, noch Zusammenknebelung der Toten, auf daß sie nicht sich bewegen und wiederkommen könnten (vgl. Schötensack *Verhandlungen der Berl. anthropol. Gesellschaft* 1903, 522), läßt sich leicht nachweisen. Und daß bloß der Wunsch, die charakteristische Stellung des Schlafenden, Ruhenden darzustellen, zu diesem mächtigen und zähen Brauche geführt haben sollte, ist mir höchst unwahrscheinlich. Man muß sich aber hüten, irgend etwas Reflektiertes darin zu sehen, sondern unmittelbar notwendige Anschauung, wenn man dem Gedanken nachgehen will, daß man dem zu Bestattenden die Form gab, die er bei seiner Geburt hatte, damit ihn die Mutter Erde wiedergebäre. Es wäre um so begreiflicher, daß man vielfach nur noch die kleinen Kinder zur Wiedergeburt beerdigt, wenn man der Erde das Neugebären der Großen nicht mehr zutraut oder zumutet. Werden doch an manchen Fundstätten nur noch Kinder in hockender Stellung begraben vorgefunden. Wie dem allen sei, ein Gegengrund wäre keinesfalls, daß den Wilden die anatomische Kenntnis des Embryo gefehlt habe: wie ungefähr das Kind im Mutterleibe lag, hatten sie schon tausend Unglücksfälle und Grausamkeiten gelehrt.

Schwierigkeit mehr machen, einige Bräuche zu verstehen, nach denen man einen Kranken „begräbt“, um ihn gesund wieder aus der Erde zu holen. Kristoffer Nyrop[1] gibt an, daß ein Mann im Vendryssel gegen Hexerei die Kur brauchte, eine Nacht in einem offenen Grabe auf dem Kirchhof zu liegen. In vollständigerer Form werde dieser Brauch aus Salling berichtet, wo ein Mann seine Tochter, die Hexenkünste gelernt hatte, zu kurieren wünschte. Um das Böse zu bezwingen, gab der Pfarrer den Rat, „daß man ein Grab graben sollte, in das das Mädchen niedergesetzt werden sollte, und man sollte Erde darauf werfen, außerdem sollte man über sie pflügen, säen und eggen, und wenn sie wieder aufgenommen würde, sollte es ihr geholfen haben“. Das gleiche findet sich in einem alten Zauberbuch aus dem vorigen Jahrhundert[2]: „Rat für einen, der verhext ist, so daß nichts anderes helfen kann: lege ihn in die Erde und pflüge und säe über ihn, nimm ihn dann wieder auf“. Auch Nyrop kann diesen Bräuchen keine andere Deutung geben als die, daß so symbolisch ausgedrückt werde, daß man zu unserer gemeinsamen Mutter Schoß zurückkehre, indem man in die Erde begraben und diese über einen zugesät werde, worauf man von der Erde auferstehe, d. h. zu einem neuen Leben wiedergeboren werde.[3]

Die Betrachtung so mannigfacher Bräuche der verschiedensten Völker, auf die uns die drei römischen einzelstehenden Überlieferungen führten, haben uns bereits mancherlei über

[1] *Kludetræt* (= Lappenbaum) *Dania* I 26 ff. Ich verdanke den Hinweis und die Übersetzung der Stellen meinem Kollegen B. Kahle.

[2] Kristensen *Jyske folkeminder* VIII 261.

[3] Ich lege absichtlich alle Bräuche beiseite, deren Auffassung in diesem Falle meines Erachtens zweifelhaft sein kann. Den verbreiteten Heilbrauch des Durchziehens (auch wenn es durch Erdgruben oder Erdstücke geschieht) würde ich nur in wenigen Fällen als einen Akt magischer Wiedergeburt verstehen können. Es kann auch hier nicht ein ganzer Komplex von Bräuchen aus einem Punkte erklärt werden: unentwirrbar knüpfen sich ineinander die verschiedensten Fäden alten Glaubens.

ursprüngliches Denken, über einige seiner Grundformen lehren können, die bei so vielen Völkern so ähnlich wiederkehren. In all dem, was ich anführte, ist, so war meine Absicht, bereits streng ausgeschieden gewesen, was nicht in den Gedankenkreis, in dem wir stehen, irgendwie gehören muß, und in dem Verständnis solcher Bräuche ist es natürlich das wesentlichste, ohne irgendeine auch nur leise gewaltsame Umbiegung des Gegebenen behutsam nachfühlend zu erkennen, welcher religiöse Glaube der uns so fernen Zeiten und Menschen diese schließlich petrefakt gewordenen Riten geformt hat. Nur durch lange Arbeit an den alten Überlieferungen und fortwährenden Umgang mit dem religiösen Denken vergangener Zeiten und ursprünglich empfindender Menschen kann ganz allmählich die Fähigkeit erworben werden, wieder einigermaßen richtig zu erkennen, was in den wenigen uns erhaltenen Resten ältester Volksreligion an religiösen primitiven Gedanken beschlossen liegt. Niemand kann von sich sagen, daß er solche Fähigkeit erworben habe: aber ob aus gegebenen Materialien von Analogien, ohne die unendliche Fülle der Motive und Wege der religiösen Gedanken in enge Formeln zu zwängen oder sie zu voraus gesetztem Ziel abzubiegen und umzubrechen, richtige einleuchtende Folgerungen gezogen werden, wird unbefangene Prüfung leicht unmittelbar beurteilen. Es handelt sich ja in unserem Falle ohne Zweifel bisher um Bräuche, die in wesentlichen Formen nicht etwa auf einige Völker oder Stämme, etwa auf Indogermanen, beschränkt wären. Hier ist einer der Fälle, da sicher voneinander ganz unabhängige Völker in übereinstimmenden religiösen Riten ein übereinstimmendes religiöses Denken bekunden. Die Übereinstimmung kann weder durch Urverwandtschaft einer bestimmten Gruppe von Völkern erklärt werden, noch durch Übertragung von einem Volke zum anderen. Und es liegt ja auf der Hand, daß derjenige, der eine dem primitiven Menschen — es hat immer seine Bedenken, „allen“ Menschen zu sagen, weil das

ja natürlich tatsächlich nie bewiesen werden kann — gemeinsame Form des Denkens aufweisen will, ebendiese bei Völkern zeigen muß, die gerade gar keine geschichtliche Beziehung miteinander haben können. Ein solches Verfahren stößt um so mehr auf vielfache unmittelbare Abneigung, als in der Sprachwissenschaft und aller Wissenschaft, die sich mit Entwickelung der Kultur beschäftigt, zunächst die Gruppen der zusammengehörenden Völker eingehalten werden und dort nur so ein geordneter Fortgang der Erkenntnis erreicht werden kann.

Wir haben erkannt, daß bei vielen Völkern, die keinen geschichtlichen Zusammenhang haben können, die Erde als die Mutter der Menschen gilt, aus der die Menschenkinder kommen zur irdischen Geburt, daß ebenfalls ohne geschichtlichen Zusammenhang an verschiedenen Punkten der Erde die Sitte vorhanden ist, kleine Kinder, die vor einem gewissen Alter gestorben sind, der Erde wiederzugeben, wenn sonst Verbrennung der Toten üblich ist —, nachweisbar wird ihre baldige Wiedergeburt eben nur aus dem Schoß der Erde erwartet. Eine Erklärung, warum gerade bei Kindern diese Wiedergeburt aus der Erde weiter geglaubt und rituell erstrebt wird, auch bei Völkern, die keineswegs im übrigen den Glauben an das Weiterleben der Seelen der Menschen und deren mögliche Wiederkehr aufgegeben haben, war nicht aus den Tatsachen abzunehmen. Endlich aber zeigte sich, wieder ohne einen möglichen historischen Zusammenhang der einzelnen Riten, der Glaube weit verbreitet, daß die Seele[1] des sterbenden Menschen zur Erde zurückgeht, und es fehlt ja auch sonst nicht an sicheren Spuren, daß die Seele alsbald in andere Menschen eingeht, von denen aus sie zu neuer irdischer Geburt

[1] Ich muß es wenigstens einmal aussprechen, daß natürlich der Ausdruck Seele immer nur der Einfachheit wegen gebraucht wird, wo man namentlich bei „Naturvölkern" je nachdem ganz anders reden müßte. Aber es unterliegt ja keinem Mißverständnis, was gemeint ist.

gefördert wird. Daß gerade, wo es sich um Geburt und Sterben handelt, um Beginn und Aufhören eines Lebens, um die größten Rätsel jeglichen Menschenseins, daß hier sich bei den verschiedensten Menschengruppen gleiche Lösungen einstellen, ist von vornherein wohl begreiflich. Und wenn irgendwo davon geredet werden kann, daß unter gleichen Bedingungen auch gleiches Resultat im religiösen Denken zu beobachten sei, so liegt es hier so, daß die Bedingungen menschlicher Denkfunktionen, soweit sie allen gleich gegeben sind, hier vor dem absolut gleichen Problem zu einigen gleichen Lösungen führen mußten. Und es ist nicht bloß diese Lösung, die wir formulieren können: die Erde ist die Mutter aller Menschen, aus der sie hervorkommen und in die sie zurückgehen, um aus diesem Mutterschoß wieder neu zu weiterem Leben geboren zu werden. Wir begreifen, daß das ursprüngliche Denken sich eine Entstehung eines vorher nicht Vorhandenen, die für dies eben ein Entstehen aus dem Nichts wäre, nicht vorstellen kann. Wie alle Geschehnisse um den primitiven Menschen herum ja nur eine zusammenhangslose Fülle von Wundern, ich möchte sagen von magischen Akten, ist, die er ganz allmählich durch die kindlichsten Fehlschlüsse in Kausalitätszusammenhänge zu bringen sucht — nur nebenbei sei bemerkt, wie lange es vielfach gedauert haben mag, bis man den Zusammenhang von Zeugung und Geburt richtig erkannt hatte —, so ist die Zeugung und Geburt ein Wunder, ein magischer Akt, der eben wie durch Zauber etwas zur Erscheinung bringt, was vorher wo anders war. Was neu entsteht, kommt irgendwoher, ist vorher irgendwo anders gewesen. Jede Neuentstehung ist nur als eine lokale Übertragung zu erfassen, als eine Metathese oder eine Metamorphose. Insofern ist nach solchem Denken das Leben, die „Seele" präexistent und die „Seelenwanderung" ist eine Anschauungsform ursprünglichen Denkens. Wie die Seele aus der Erde kommt, zur Erde geht, um von da neu zur Geburt auszugehen und so

immer weiter, das ist der Kreislauf der Geburten — ich kann die griechische Bezeichnung *κύκλος γενέσεων* doch schon hier nicht unausgesprochen lassen —, der tatsächlich dem primitiven Denken angehört. Ich denke, das ist eine wesentliche Erkenntnis. Und davon braucht ja hier nicht ausführlicher die Rede zu sein, wie nahe es dem Menschen liegt, Zeugung und Geburt unmittelbar zu sehen in dem Bilde des Säens in die Erde und des Hervorbrechens der Pflanze. Wie die Parallelität dieser Vorgänge des Erdlebens und des Menschenlebens als Identität erscheint und wiederum unmittelbar in ursprünglichem Denken zur Kausalität wird, kann erst die weitere Untersuchung klar werden lassen.[1] Das ist schon jetzt deutlich: hier liegt eine zweite Bedingung, die über die ganze Erde dem Menschen, der vor dem Wunder der Geburt steht, gleich gegeben ist, die zu gleichem Resultat seiner Anschauung führt. Neues Leben sah der Mensch allüberall hervorbrechen, wo Samen einging: aus der Erde. Nicht im mindesten hat hier irgendwelche Reflexion statt oder bildliche Rede; sondern es ist ja die einzige Form menschlichen Denkens, das eine unter dem Bilde des anderen zu erfassen, wie es in der Sprache auch gerade in diesem Falle sich mannigfach festgelegt hat. Ich brauche nicht zu sagen, daß der Mensch keineswegs, um diese unmittelbare Analogie zu sehen, schon irgendwelchen Ackerbau kennen gelernt haben mußte, den er freilich in gewisser Form weit früher kannte, als man gemeinhin sich vorzustellen pflegt.

Wie stufenweise im menschlichen Denken das Unbekannte unter dem Bilde des Bekannten sinnlich erfaßt wird, läßt sich

[1] Die vielfachen „magischen" Riten, die durch menschlichen Zeugungsakt oder dessen Abbild die Erde fruchtbar machen oder durch mimische Darstellung der Befruchtung der Erde menschliche Geburt oder Neugeburt bewirken wollen, werden erst im IV. Abschnitt besprochen werden. Sie können vielleicht erst das eigentliche Verständnis des ursprünglichen Denkens von der „Mutter Erde" eröffnen.

leicht weiterhin darlegen an den Bräuchen, die sich um die Geburt des Menschen entwickelt haben. So sehen wir bei der Namengebung nicht nur, was oben erwähnt wurde, daß mit dem Namen die Seele des Vorfahren oft erst eigentlich in das Kind einzieht; der Name ist erst sein geistiges Wesen.[1] Ein stummes Kind bekommt keinen Namen, der Name ist, in unserer Sprache zu reden, die „Seele" des Kindes. Kranke wechseln den Namen, damit der Tod nicht an ihr Leben kann. Wer den Namen weiß, hat Leben und Seele des so Benannten in seiner Gewalt. In Brasilien muß der Vater bei der Geburt jedes Kindes einen neuen Namen annehmen; seine bisherige „Seele" ist nun die des Kindes. Wir erwähnten die verbreitete Sitte, daß das Kind den Namen des Großvaters bekommt. Das Entstehen geistigen Wesens ist ursprünglichem Denken unfaßbar: es wird als eine neue leibliche Geburt aufgefaßt. So glaubt unser Volk nicht nur an eine Wiedergeburt bei der Taufe im wirklichen Sinne, sondern es hält den Paten für den, der wirklich dem Kinde, wie ein leiblicher Erzeuger, „geistige" Eigenschaften vererbt. Die leibliche Geburt ist eine Metathese aus der Mutter Erde, die geistige Entwickelung, ein Erwachen und Wachsen der Seele (meist scheint es den Naturmenschen mit dem Anfang des Sprechens einzutreten), ist wiederum eine leibliche Geburt, eine Wiedergeburt. So muß Schritt für Schritt das Erkannte das Bild für das zu Erkennende abgeben. An aller der Vorstellungen aber, zu denen wir vordringen, äußerstem Anfang steht die Mutter Erde. Hier müssen letzte Wurzeln religiösen Denkens verborgen sein.

---

[1] Einiges Wesentliche habe ich in meiner *Mithrasliturgie* 111 f. dargelegt und von anderen ist der „Name" mehrfach in letzter Zeit behandelt worden. Ich habe hier nicht die Absicht, darauf zurückzukommen. Aber gerade hier möchte ich noch besonders auf die Zusammenstellungen Jiriczeks in den *Mitteil. der Schles. Ges. f. Volkskunde* I 30 ff. hinweisen.

II

Mit dem, was uns diese Prolegomena durch die Analogien weit verbreiteten Volksbrauches und Volksglaubens bereits gelehrt haben, ausgerüstet, treten wir in die griechische Welt. Es soll nun von keinerlei kulturlosen Völkern und von keinerlei deutschem Aberglauben mehr die Rede sein; der aufmerksame Leser wird beurteilen können, wieweit die bisherigen Betrachtungen zum besseren Verständnis vereinzelter griechischer Zeugnisse von Nutzen sind, ohne daß ihrer einfachen Interpretation das geringste Fremdartige hinzugetan werden soll.

Bei Homer freilich dürfen wir nicht beginnen. Wir können von vornherein wissen, daß diese dem Volksglauben und Volksbrauch bewußt abgewandte, in eine damals wunderbare Höhe freier Aufklärung gehobene Ritterpoesie schwerlich Zeugnis von einer Volksreligion der Mutter Erde geben wird. Wohl erkennen wir deutlich aus in gleicher Formel wiederkehrendem Eide, daß da eine starke Unterwelt der Religion in die höhere Sphäre hineinragt: die Ge spielt dort ihre gewaltige Rolle.[1] Wo ein fester Opferbrauch beim Eide erwähnt wird, da wird der Erde neben der Sonne geopfert.[2] Anders die hesiodische Poesie: den Kulten der böotischen Bauern konnte ja die Verehrung der fruchtspendenden Erde so wenig fern sein, wie die des zeugenden Eros. Und doch tritt sie auch da nur lebendig hervor in den genealogischen Reihen der Götter- und Weltentstehung: nach dem Chaos ward die Erde, sie erzeugt den Himmel, der ihr gleich ist und sie ganz bedeckt, dann die Berge und das Meer.[3] Uranos und Gaia sind weiterhin das große Götterpaar, von dem alle anderen Götter stammen, *οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*.[4] Die Mächte, die in solchen Genealogien an den Anfang gestellt

---

[1] *Il.* III 276 f. XIX 258 f. [2] *Il.* III 104.
[3] *Theog.* 127 f. [4] *Theog.* 106, vgl. 154 u. s.

sind, haben eine ganz bedeutende Geltung in der wirklichen Religion gehabt, sind aber für den damals mächtigen Kult bereits in den Hintergrund gedrängt von anderen Göttern, den späteren und letzten der Genealogie. So bewahrt sich gerade in den Anfangsreihen der Göttergeschlechter außer den blassen Hilfsspekulationen der Genealogen, echte Volksreligion Auch das Weltei wird ihr angehören. Eine Erscheinung, die uns noch mehrfach begegnen wird, tritt uns schon hier vor Augen, wenn wir an die Nachfolge der hesiodischen Genealogien denken: Volksreligion lebt in der Mystik weiter. Dort hat in den Theogonien und Kosmogonien die Mutter Erde stets eine besondere Stellung behalten.

Über homerische und hesiodische Poesie mußte gleich ein Wort gesagt sein. Aber wir wollen nicht weiter zu Anfang einzelne Spuren, die schwer zu erkennen sind, verfolgen und nicht den Zeugnissen ältester Erdkulte etwa in Olympia, Delphi, Dodona nachgehen. Wir müssen doch erst einmal wissen, welche Anschauungen von einer Mutter Erde im griechischen Glauben vorhanden waren. „Volksreligion" nicht bloß an ganz zufälligen Zeugnissen zu fassen, können wir nur in Athen hoffen. Da gilt es sich umzusehen. Und sobald wir in die Reste des ältesten attischen Dichters blicken, treffen wir auf die wunderbar persönlich göttlich geschaute schwarze Mutter Erde, der sie die ὅροι, die Schuldsteine, in den Leib gestoßen haben: Solon hat sie weggenommen und der befreiten Erde gilt die θυσία σεισάχθεια.[1] Die μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, Γῆ μέλαινα soll für Solons Werk als Zeugin auftreten vor dem Richterstuhl des Χρόνος.[2] Aber am unmittelbarsten kommt doch bei dem ersten großen Tragiker Athens zum Ausdruck, was attische Volksreligion von der

[1] Plutarch *Solon* c. 16. σεισάχθεια kann selbstverständlich ursprünglich nur von der Erde gemeint sein, wie es auch immer die Athener selbst nachher mögen verstanden haben.

[2] Aristoteles Ἀθην. πολιτ. c. 12.

Mutter Erde glaubt. In den Choephoren betet Elektra zu den Mächten der Tiefe, insbesondere zur Erde (v. 128f.):

καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται
θρέψασα τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λάμβανει.

Man muß jedes griechische Wort beachten, vor allem *κῦμα* = *κύημα*, das den Keim, die Frucht im Mutterleibe bezeichnet: die Erde gebiert alles und nimmt von allem wieder den Keim zu neuer Geburt; das ist deutlich gesagt. Darauf gießt Elektra die Spende und ruft den Vater. Am Schlusse des Gebetes stehen diese Worte (148ff.):

ἡμῖν δὲ πομπὸς ἴσθι τῶν ἐσθλῶν ἄνω
σὺν θεοῖσι καὶ Γῇ καὶ Δίκῃ νικηφόρῳ.
τοιαῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς τάςδ' ἐπισπένδω χοάς.

In den Sieben gegen Theben, namentlich im Anfang, tritt die Anschauung gerade von der Menschenmutter Erde durchaus unmittelbar und selbstverständlich immer wieder hervor. Alle sollen helfen der Stadt und den heimischen Götteraltären, daß die Ehre nicht ausgetilgt werde (v. 16ff.):

τέκνοις τε Γῇ τε μητρί, φιλτάτῃ τροφῷ.
ἡ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ,
ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον,
ἐθρέψατ' οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους,
πιστοὶ ποθ' ὡς γένοισθε πρὸς χρέος τόδε.

Eigentlicher kann die *Γῆ κουροτρόφος* kaum geschaut werden. Und weiterhin betet Eteokles (v. 69f.):

ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί
Ἀρά τ' Ἐρινὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής —

da ist sie noch neben dem großen Himmelsgott und den Göttern der Stadt — daß die Erde frei sei, nicht vom Joch der Knechtschaft gebeugt (v. 74f.), ist die Hauptsache des Gebetes und des Kampfes. Es ist die Heimaterde, die sie geboren, die ihre Stadt trägt, die ihre Söhne genährt bis dahin: *Γῆ μήτηρ κουροτρόφος*. Und doch nannte die griechische

Sprache, wer weiß wie lange schon, das Heimatland im Gegensatz zum fremden, das Land, nach dem sich der Hellene nennt und für das er kämpft, das Vaterland *πατρὶς γαῖα*, ebenso wie der Römer *patria* sagte. Vielleicht erschließt sich im Laufe unserer Betrachtung noch besseres Verständnis dieser denkwürdigen Tatsache. Die Allmutter Erde (*παμμήτωρ γῆ*) wird auch bei Aischylos einmal im Prometheus (v. 88) angerufen unter all den Mächten der Natur ringsum, die das Leiden des Gefesselten schauen. Aber ein aus den Danaiden erhaltenes Fragment (44 N[2]) zeigt uns auch bei Aischylos die ganz unmittelbare Anschauung, wie sie lebendiger gar nicht in Worte gefaßt werden kann, von dem zeugenden Himmel und der alles empfangenden und gebärenden Erde. Aphrodite selber spricht:

> *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,*
> *ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.*
> *ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσὼν*
> *ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς*
> *μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον δημήτριον,*
> *δενδρῶ τις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου*
> *τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος.*

Des Himmels Naß macht die Erde schwanger. Die Eigentlichkeit der Wendungen *τρῶσαι χθόνα, ὄμβρος ἔκυσε γαῖαν, νοτίζων γάμος*[1] zeigt die urwüchsige Kraft dieses Volksglaubens. Das ist Volksreligion.

Es ist sehr bezeichnend, daß bei Sophokles von dergleichen Vorstellungen nichts zu finden ist. Auch sonst pflegt das in analogen Fällen bei ihm ebenso oder ähnlich zu sein. Er ist viel zu sehr von priesterlicher Bildung getragen, um verborgeneren Volksglauben aufzusuchen, viel zu sehr den großen herrschenden Kulten und Gottheiten seiner Stadt hingegeben, um mystischen Lehren und Stimmungen geneigt zu sein, in beidem

[1] Gerade alle diese drei sind bei Nauck durch Änderung verdorben und verfälscht (*τρῶσαι* nur in der Anmerkung, die anderen im Text).

von Aischylos so verschieden wie von Euripides. Sophokles spricht einmal von der Erde, der Mutter auch des Zeus (Philokt. 391), aber da ist ersichtlich die asiatische Bergmutter und zugleich die kretische Rhea gemeint, die ja eben Mutter des Zeus war. Bei Euripides tritt wieder des öfteren hervor, was wir bei Aischylos kennen lernten. *ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει,* sagt er (fr. 195 N.²), ein Wort, das mannigfach in der antiken Literatur weitergegeben ist.[1] Ein berühmtes Fragment des Chrysippos beschreibt z. T. ganz ebenso wie das oben citierte aischyleische die Umarmung des Aither, wie Euripides statt *οὐρανός* sagt (aber *οὐράνιον πόλον* im 11. Vers), und der Erde, die eben, weil sie, aus den Tropfen von oben empfangend, die Sterblichen gebiert (wie ausdrücklich gesagt wird), die Pflanzen und Tiere, für die *μήτηρ πάντων* gehalten wird.[2] Ja, in der Melanippe wird sogar ein *μῦθος* von der weisen Heldin des Stückes selber erzählt, den sie von ihrer Mutter habe: Himmel und Erde seien einst zusammen ein Gebilde (*μορφὴ μία*) gewesen; als sie voneinander getrennt waren, gebaren sie alles und brachten es ans Licht, Bäume, Vögel, Tiere des Landes und des Meeres und das Geschlecht der Menschen.[3] Ich würde in diesen Anschauungen jetzt nichts anderes sehen als echte Volksreligion, insonderheit attische Volksreligion. Und auch der Glaube, der gerade bei Euripides, aber auch vom offiziellen Athen auf der Grabschrift von Poteidaia bekannt wird, daß der Leib der Toten zur Erde, die Seele zum Äther gehe, wird aus solchem Glauben zunächst zu erklären sein. Irgendwelche Mysterien brauchen nicht zu Hilfe gerufen zu werden, aber darum ist doch das unzweifelhaft richtig, daß gerade die Gedanken vom Vater

[1] Menand. *monost.* 89 (vgl. 589) *γῆ πάντα τίκτει καὶ πάλιν κομίζεται.* Ennius *Epicharm.* fr. 4 p. 221 Vahlen² *terra gentis omnis peperit et resumit denuo.*

[2] fr. 839 N². Vgl. fr. 1023 *Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω.* Merkwürdig fr. 944 *καὶ Γαῖα μῆτερ. Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.* [3] fr. 484 N².

Himmel und der Mutter Erde und den Menschen als ihren Kindern, ja im besonderen die Geschichte von der Trennung der einst vereinigten Himmel und Erde und der Erzeugung aller Dinge durch sie späterhin in Lehren und Büchern mystischer Religionen weitergeführt worden sind.[1] Wir müssen hier zum zweitenmal die Aufmerksamkeit darauf richten, daß alte Volksreligion in der Mystik folgender Zeit ein Weiterleben findet. Aber noch ein Vers des Euripides hat hier zunächst seine Bedeutung. Der Chor athenischer Bürger in den Herakliden betet zur Erde d. i. zu der attischen Erde, auf der sie stehen: sie soll die Fremden vertreiben (mit dem Anruf *γᾶ* v. 748 beginnt das ganze Lied):

> *ἀλλ' ὦ πότνια, σὸν γὰρ οὖδας,*
> *Γᾶ, σὸν καὶ πόλις, ἇς σὺ μάτηρ*
> *δέσποινά τε καὶ φύλαξ.*[2]

„Ja, du hehre, dein Boden ist's, Erde, dein Boden auch die Stadt, deren Mutter du bist, Herrin und Schirmerin": so ist zu verstehen. Das sind die *αὐτόχθονες* selber, die Athener, die so reden. Auf diese Autochthonie spielt doch wohl Euripides an, diesmal in einer skeptischen Wendung, die er dem Xuthos in den Mund legt, als er mit Ion darüber verhandelt, wer die Mutter des Ion sein solle, wenn denn Xuthos der Vater

[1] Nekyia 100ff., 205f. 107, wo ich aber dem Mystischen zu früh starken Einfluß zugewiesen habe.

[2] Von Wilamowitz hat die Verse erläutert *Hermes* XVII 356ff., die Beziehung der Anrufung auf die Erde in den Versen sichergestellt und einige Zeugnisse attischen Erdkultes herangezogen, die ich z. T. unten verwende. Überliefert ist *γᾶς σὸν καὶ πόλις*, das auch Wilamowitz behält. Ich kann das nicht für richtig halten, obwohl ein *οὖδας γᾶς* in einem Liede der *γᾶ* mit Phoenissen 685ff. (die Wilamowitz anführt) zu rechtfertigen ist (*Δαμάτηρ θεά, . . . πάντων δὲ Γᾶ τροφός — ἄμυνε τᾷδε γᾷ*). Man verstünde nach allem Vorangehenden gar nicht, bei diesem *γᾶς* erst recht nicht, wer angerufen ist. Ich möchte gleich hier bemerken, daß außer dem genannten Aufsatze das Vorwort von Wilamowitz zu seiner Übersetzung der Eumeniden mir wesentlich dazu geholfen hat, die Bedeutung der Religion der Mutter für die Griechen zu verstehen.

ist. Das hat Xuthos in seiner Freude den Gott zu fragen vergessen. *Γῆς ἄρ' ἐκπέφυκα μητρός*, sagt Ion (542), *οὐ πέδον τίκτει τέκνα* antwortet Xuthos, der Boden gebiert keine Kinder.

Auf seine Autochthonie war der Durchschnittsathener ehrlich stolz. Die heilige Geschichte zu diesem Glauben war die von der Geburt des Erichthonios aus der Erde, wie man sie so unvergleichlich einfach und naiv wirkungsvoll auf einem sehr bekannten alten Tonrelief dargestellt sieht.[1] Zum unmittelbaren Verständnis dieser Volkssage und ihrer Darstellungen braucht man wahrlich nicht die widerliche Geschichte, die zugleich einer schwachsinnigen Lüsternheit und einem theologischen Konkordanzbedürfnis dienen soll, welche beiden Dinge sich wohl nur bei alten Priestern zusammengefunden haben mögen. Erichthonios soll auch, so lautete eine Überlieferung, der Erde zuerst auf der Akropolis geopfert und ihr einen Altar gesetzt haben.[2] In der Tat hat sich dort noch eine Felsinschrift *Γῆς καρποφόρου κατὰ μαντείαν* gefunden.[3] Wir wissen aber noch weiterhin von einem Bilde der *Γῆ* auf der Akropolis durch Pausanias (I 24, 3) *ἔστι δὲ καὶ Γῆς ἄγαλμα ἱκετευούσης ὗσαί οἱ τὸν Δία.* Das wäre denn ein Zeugnis des gleichen Volksglaubens, der von Aischylos und Euripides in Worte gefaßt war. Eine andere Stätte offenbar uralten Erdkultes kennen wir in Athen: den Erdschlund der *Γῆ Ὀλυμπία*, in den sich einst die deukalionische Flut sollte verlaufen haben. Dorthinein habe man noch alljährlich Honigkuchen geworfen.[4] Die Kultstätte war in unmittelbarer Nähe und offenbar in irgendwelcher Verbindung mit dem *τέμενος* des olympischen Zeus. Andererseits gab es ja auch von alter Zeit her Kult

[1] *Archaeol. Zeitung*, 1872, Taf. 68. Abgebildet z. B. bei Roscher *Myth. Lex.* I, 1578, Baumeister *Denkm.* I 492.

[2] Suidas s. v. *κουροτρόφος*.

[3] CIA III 166 vgl. II 481, 59 *ἔθυσαν καὶ τὰ ἐξιτήρια ἐν ἀκροπόλει τῇ τε Ἀθηνᾷ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῇ Πανδρόσῳ.*

[4] Pausan. I 18, 7.

einer *μήτηρ* in Athen. Nach ihr ist das *μητρῷον* genannt.[1] Möglich, daß es ihr Fest war, das den Namen *γαλάξια* führte.[2]

Wir sind unvermerkt in das Gebiet attischen Kultes und Volksbrauches übergeführt worden. Hier liegt nun in der Tat eine Reihe merkwürdigster Zeugnisse vor, die aber nun für uns nach allem, was wir kennen gelernt haben, kaum noch ein Wort der Erläuterung bedürfen. Wenn wir hören, daß nach der Sitte der Athener die Ehen dem *Οὐρανός* und der *Γαῖα* geweiht wurden[3], daß *Γῆ* um Kindersegen angerufen wurde, so wissen wir jetzt, wie eigentlich alter Volksglaube das gemeint hatte. Wir begegnen auch sonst einmal der Demeter — die man jedenfalls immer als Erdmutter auffaßte — als Ehegöttin.[4] Mit einem Zeugnis aber für das Eheopfer an Himmel und Erde ist unmittelbar die Angabe verbunden, daß man bei eleusinischen Begehungen zum Himmel hinaufblickend gerufen habe *ὕε*, zur Erde hinunterblickend *κύε*[5]: der Himmel soll regnen und die Erde schwanger werden. Wir hören auch ein andermal von dem Gefäße, mit dem gegossen wurde, nach dem man die Begehung *πλημοχόαι* nannte. Darauf geht denn auch ein Vers im Peirithoos des Kritias[6]:

ἵνα πλημοχόας τάσδ' εἰς χθόνιον
χάσμ' εὐφήμως προχέωμεν.

Dafür, daß Saat und Ernte der Frucht mit Zeugung und Geburt des Menschen, ich möchte sagen, in eins geschaut wurde, bietet attische Religion die markantesten Zeugnisse. Jeder weiß, wie bei den Thesmophorien Fruchtbarkeit der Erde und Kindersegen zugleich Ziel und Sinn der Begehungen

---

[1] Preller-Robert[4] 651.

[2] Theophrast *Char.* XXI (von Wilamowitz *Lesebuch* 305).

[3] Proklos zu Plat. *Tim.* p. 293.

[4] Plutarch *praecepta coniug.*, Anfang.

[5] Die Zeugnisse *Mithrasliturgie,* Anhang, S. 214. Die Formen *ὕε* und *κύε* sind ganz sicher geworden durch die Inschrift *Bull. Corr. Hell.* XX 79.

[6] Bei Nauck[2] Eur. *fr.* 592.

ausmachen. Mag denn nur noch ein Zeugnis aus dem vielverhandelten Lukianscholion[1] hier stehen, über die sog. *ἀρρητοφόρια*: *τὰ δὲ αὐτὰ ἀρρητοφόρια καλεῖται καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ, ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι ὡς ἤδη ἔφαγεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, ὡς σύνθημα σῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων κτλ.* Phallen wurden in die Erdtiefe geworfen, damit sie Früchte und Menschen hervorbringe. Das ist der klare Sinn. Daß die Reste der wiederheraufgeholten Ferkel dann mit der Saat vermischt werden, mag beiseite bleiben, da eine Deutung, so nahe sie liegt, immerhin einen Zweifel nicht ganz beseitigen kann. Wie unmittelbar lebendig aus ältestem Denken des Volkes die Parallelität, ja Identität des Säens und Zeugens war, liegt ja mit am eindringlichsten im Zeugnis der Sprache zutage, *σπείρειν* ist das Wort für beides, für „zeugen" besonders häufig bei altattischen Schriftstellern, *ἀρόω* „pflügen" für das gleiche gerade einigemal in der attischen Tragödie, *ἄροτος* ist in der attischen Rechtssprache bei Eheverträgen ganz stehend geworden, *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ*. Im Sinn von „Saat" ist *ἀροτός* gerade wieder in der Tragödie gebräuchlich (*τέκνων, ἀνδρῶν*).[2]

Es bleibt nun, meine ich, für uns auch nicht im mindesten wundersam, wenn man in Athen bei der Hochzeit den Ahnengeistern opferte, die drunten unter der Erde sind. Denn dies ist übliche Vorstellung, auch wenn die *Τριτοπάτορες*, zu

[1] S. Rohde *Rhein. Mus.* XXV 544ff., Robert *Hermes* XX 349ff., Rohde *Hermes* XXI 123.

[2] Verse wie Soph. *Trachin.* 31ff. sind besonders lehrreich:

κἀφύσαμεν δὴ παῖδας, οὓς κεῖνός ποτε,
γήτης ὅπως ἄρουραν ἔκτοπον λαβών,
σπείρων μόνον προσεῖδε κἀξαμῶν ἅπαξ.

denen man auch um Kindersegen flehte, Windgeister waren. Da ist ein Gebiet anderer Vorstellungen, das uns hier abliegt.[1] Aber so klar es ist, daß die Ahnenseelen aus der Luft wieder zu neuer Geburt im Körper einkehren sollen, so sicher hat der Volksglaube einst gemeint, daß aus der Erde die Ahnenseelen wiederkehren zu irdischer Geburt. Und nun beobachten wir wieder ein fortwährendes Neben- und Ineinandergehen des Kreislaufes im Leben und Sterben der Frucht und des Menschen. Die Toten drunten, die Geister oder Seelen, wenn man will, befördern das Emporkommen der Frucht; man betet zu ihnen, sie heraufzusenden.[2] Und wie will man den alten athenischen Brauch verstehen, auf das frische Grab Samen zu streuen, der von Cicero de legibus (II c. 25, 63) mit so seltsamem Zusatz referiert wird: *nam et Athenis iam illo [mores] a Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi quam quom proxumi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebantur*[3], *ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderentur.* Damit ein Schoß, wie einer Mutter, dem Toten gegeben würde. Wohl hat Cicero diese überaus bedeutsamen Worte kaum selbst nach seiner Quelle richtig verstanden. Müssen sie nicht bedeuten, daß dem Toten so der Mutterschoß der Erde geschaffen wird, in den die Samen gelegt werden, damit der Schoß gebiert? Durch eine Art von sympathetischen Zauber, der in diesem Volksglauben ja bei der fortwährenden Sympathie von Frucht und Menschen besonders natürlich wäre, wird die mütterliche Erde vermocht, dem Toten seine Seele wieder zum Lichte zu

[1] Rohde *Psyche*[2] 247 f. [2] Rohde *Psyche*[2] 247, 1.

[3] Obwohl ich hier absichtlich keine Abschweifungen zu anderen Völkern mehr mache, mag in diesem Falle nachzutragen erlaubt sein, daß die Inder genau dieselbe Sitte hatten (ich möchte auch den Spruch des Brahmanen notieren: „zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin"), Oldenberg *Rel. d. Veda* 582, und ich sie für die Ägypter aus einem Funde deutlich erkenne, den Wiedemann bespricht *Osiris végétant, Le Muséon, Nouvelle Serie,* IV (Louvain 1903), S. 111 ff.

gebären. Ich fürchte nicht, daß ein Leser, der mir von Anfang gefolgt ist und sich der Tatsachen des vorigen Abschnittes erinnert, irgend etwas Unsicheres in der Erkenntnis solchen Volksbrauches finden wird, so wenig auch jemand wissen kann, wie lange die ursprünglichen Gedanken bei der Ausübung des Brauches irgend lebendig geblieben sind. Daß man denn auch in gewissen Pflanzen emporgekommene Seelen sehen konnte, zeigen pythagoreische Vorstellungen.[1] Pythagoreische Mystik wurzelt sehr vielfach im griechischen Volksglauben und wie asketische mystische Konventikel jeder Zeit treibt jene die naive Volksreligion zu Konsequenzen, die dieser von Hause aus fern lagen.

Daß in Athen ein Festtag, an dem der Erde geopfert wurde, sowohl *γενέσια* wie *νεκύσια* heißen konnte[2], wie uns überliefert wird, bedarf ja nicht gerade zur Erklärung unserer Gedankenreihe. Schwerlich wird man ihrer entraten können, wenn man eine andere Nachricht vom attischen Kultbrauch verstehen will. Ein Mitglied des Geschlechtes der Buzygen in Athen, deren Stammheros zuerst den Stier vor den Pflug spannte, mußte bei der heiligen Pflugfeier, der Feier der Einführung des Ackerbaues — es war natürlich eine jährlich wiederholte sakramentale Handlung, bei der die Erde durch den Pflug (= Phallos) befruchtet wurde[3] — Verwünschungen (*ἀραί*) gegen schweren Frevel aussprechen, unter denen von späteren Schriftstellern eine Anzahl aufgezählt wird, Mitteilung von Wasser und Feuer zu verweigern, dem Irrenden den Weg nicht zu zeigen; ja sogar das Verbot schließt sich an, einem anderen zu tun, was man selbst nicht erleiden möchte.[4] Das letzte ist gewiß nicht altattisch. Von anderen

---

[1] Ich verweise, um nicht abzuschweifen, nur auf Wünsch *Frühlingsfest der Insel Malta* 8 ff. [2] Hesych., s. u. *γενέσια*.

[3] Von dieser in solchen Bräuchen selbstverständlichen Anschauung wird unten deutlicher die Rede sein.

[4] S. die Erörterung der Stellen bei Bernays *Ges. Abh.* I 277 ff.

Sätzen läßt sich nichts von vornherein behaupten, Philo ist überhaupt der älteste Zeuge. Natürlich mag sich alsbald bei der Liturgie eines Festes, das die Grundlage allgemeiner menschlicher Gesittung feierte, immermehr von den Gesetzen einer Menschlichkeit angeschlossen haben, die durch die Gesetze des Staates nicht gewährleistet werden konnte. In einem Scholion zu Sophokles Antigone (zu V. 255) steht: *λόγος δὲ ὅτι Βουζύγης Ἀθήνησι κατηράσατο τοῖς περιορῶσιν ἄταφον σῶμα.* Das kann das älteste Zeugnis sein (die Vorschrift kommt ähnlich auch in einem der anderen Zeugnisse vor), jedenfalls ist hier der einzige der überlieferten Flüche[1], dessen Zusammenhang mit der heiligen Handlung des Buzygen verständlich ist. Wer einen unbestattet liegen ließ, entzog der Mutter Erde, was ihr gebührt, und weiht ein Leben, eine Seele, das die Mutter Erde wieder zu neuem Emporsteigen gebären würde, ewiger Vernichtung. Kann man sich denn die so unerbittliche Strenge, mit der das Gefühl des Volkes die Bestattung Toter verlangte, mit der es vorgeschrieben war, einem Toten wenigstens etwas Erde aufzulegen[2] — dem, der es versäumte, fluchte der funktionierende Priester öffentlich bei der heiligen Pflugprozession —, kann man sich z. B. die uns so unverständliche, wenn auch künstlich noch gesteigerte Erbitterung des Volkes erklären, als nach der Arginusenschlacht die Leichen der im Wasser Verunglückten nicht geborgen sind, ohne noch ganz besondere religiöse Gründe? Allgemein menschliche Pflicht, die Leiche zu bergen[3], erklärt das nicht. Daß das Meer die Ertrunkenen festhält, so daß sie nicht in die Unterwelt gelangen, scheint auch weiterhin Volksglaube gewesen zu sein, und es ist noch dem

[1] Andere Vorschriften werden hierhergehört haben, von denen wir in anderem Zusammenhang gelegentlich hören, z. B. den Pflugstier nicht zu schlachten, Ael. *v. h.* V 14.

[2] Z. B. Aelian *n. h.* V 15: *νόμος καὶ οὗτος Ἀττικός. ὃς ἂν ἀτάφῳ περιτύχῃ σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν.*

[3] Wie es gelegentlich ausgedrückt wird: *ὡς πάντως ὅσιον ἀνθρώπου νεκρὸν γῇ κρύψαι.* Pausan. I 32, 5.

christlichen Apokalyptiker (Apok. Joh. XX, 13) etwas ganz Besonderes, wenn auch das Meer die Toten wiedergibt, die in ihm sind.[1] Es mögen sich ja im attischen Glauben die mannigfachsten Vorstellungsweisen kreuzen, die logisch nicht nebeneinander bestehen können, wie denn ein Glaube an die Seelen in der Luft, an die im Lichtlande im Westen und an die drunten im Grabe, die gespeist und getränkt werden müssen, sich wohl kaum immer auch nur in ein und denselben Personen ausgeschlossen haben werden. Wer nicht bestattet wurde, kam nicht zur Ruhe des Jenseits, ist den Unterirdischen genommen, denen er fortan gehört[2]; wer nicht von Nachkommen Ehre und Nahrung empfing, war erst dem ewigen Tode verfallen: aber, bewußt oder nicht, in den Zeiten, deren Zeugnis wir haben können, hat der Glaube in Sitte und Recht noch mitgewirkt: wer nicht in der Heimaterde geborgen wird, dem gibt die Erdmutter keinerlei neues Leben. Die schlimmsten Verräter an der heimischen Erde und den heimischen Göttern dürfen darum nicht begraben werden in attischer Erde, *μὴ ταφῆναι ἐν τῇ Ἀττικῇ* heißt die rechtliche Formel, ja, sie werden, wenn sie ein Grab gefunden hatten, exhumiert, über die Grenze gebracht und etwa noch die Asche ins Meer gestreut. Daß in den sorgsamsten Rechtsbestimmungen auf solche Verfolgung der Leiche aufs eifrigste gehalten wird[3],

---

[1] Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 75.

[2] So ist es in den bedeutungsvollen Worten des Teiresias an Kreon ausgesprochen Soph. *Antig.* 1070f.:

> *ἔχεις δὲ τῶν κάτωθεν ἐνθάδ' αὖ θεῶν*
> *ἄμοιρον, ἀκτέριστον, ἀνόσιον νέκυν,*
> *ὧν οὔτε σοὶ μέτεστιν οὔτε τοῖς ἄνω*
> *θεοῖσιν, ἀλλ' ἐκ σοῦ βιάζονται τάδε.*
> *τούτων σε λωβητῆρες ὑστεροφθόροι*
> *λοχῶσιν Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐρινύες κτλ.*

[3] Xen. *Hell.* I 7, 22: *κατὰ τόνδε τὸν νόμον κρίνατε, ὅς ἐστιν ἐπὶ τοῖς ἱεροσύλοις καὶ προδόταις, ἐάν τις ἢ τὴν πόλιν προδιδῷ ἢ τὰ ἱερὰ κλέπτῃ, κριθέντα ἐν δικαστηρίῳ, ἂν καταγνωσθῇ, μὴ ταφῆναι ἐν τῇ Ἀττικῇ* . . . Man nimmt z. B. an, „daß seit der Mitte des vierten Jahr-

ist nicht daraus allein zu erklären, daß die Heimaterde nicht durch den Leichnam des Hochverräters verunreinigt werden solle. Eine Sitte kann aus Gründen fanatisch beibehalten werden, die im Volksbewußtsein längst geschwunden sind: die Bauern wissen auch nicht mehr, warum sie in grimmige Entrüstung geraten — ich kenne solche Fälle —, wenn ein Selbstmörder nicht an die Friedhofsmauer, sondern in die Reihe der anderen Gräber begraben wurde, und der Bischof von Metz wußte vermutlich auch nicht den eigentlichen Grund, warum er den Friedhof von Fameck mit fanatischer Entschiedenheit entsühnen ließ, weil ein Protestant unter die Katholiken beerdigt war.

Aber es ist natürlich mißlich, aus der Sitte den Glauben zu erschließen, der sie geschaffen hat, wenn kein direktes Zeugnis des ursprünglichen Sinnes mehr zu gewinnen ist. Mag man denn urteilen, wie weit parallele Erscheinungen attischen Volksglaubens und die Analogien von anderwärts, wie ich sie oben betrachtete, hier eine Erkenntnis über das Bewußtsein aller unserer Zeugen hinaus ermöglichen. Hier mag noch ganz besonders hervorgehoben werden, was in einer — allerdings von Platon, aber nach üblichem Schema, fingierten — Leichenrede beim offiziellen Begräbnis der gefallenen Krieger über die Mutter Erde gesagt werden konnte. Im Menexenos (p. 237a ff.) werden die Toten gepriesen als die

---

hunderts für die im Eisangeliegesetz aufgeführten Verbrechen die Strafe der Hinrichtung und der Versagung des Begräbnisses im vaterländischen Boden gesetzlich festgestellt war" (Meier-Schömann-Lipsius *Att. Proz.* 328). Im Dekret des zweiten attischen Seebundes heißt es in bedeutsamer Weise bei der Strafe für den *διαλύων τὴν συμμαχίαν*: *μὴ ταφήτω ἐν τῇ Ἀττικῇ μηδὲ ἐν τῇ τῶν συμμάχων*, ein ähnlicher Zusatz im (Ps. Plutarchs) Leben der zehn attischen Redner, p. 839: *μηδ' ὅσης Ἀθηναῖοι κρατοῦσιν*. Vgl. Usteri *Ächtung und Verbannung im griechischen Recht* 90f. Ursprünglich und allgemein hatte man gegen Bestattung im Nachbarlande nichts einzuwenden. Schon W. Vischer *Rhein. Mus.* XX 444ff. hatte vortrefflich, an Sophokles Antigone anknüpfend, über diese Dinge gehandelt.

αὐτόχθονες. Nicht von einer Stiefmutter sind sie aufgenährt, von der Mutter, und nun liegen sie nach dem Tode wieder aufgenommen im heimischen Schoße ihrer Gebärerin und Ernährerin. Und nun, heißt es, muß man zuerst diese Mutter selbst preisen. Unter vielen anderen wird hervorgehoben, daß dieses Land, in der Zeit, da jegliches Land allerlei Lebendiges erzeugte, fleischfressende und grasfressende Tiere, nicht wilde Tiere erzeugte, sondern sich von allem Lebendigen den Menschen auswählte und ihn erzeugte. Ein merkwürdiger Beweis dafür wird geführt: wie die Frau, die geboren habe, daran zu erkennen sei, daß sie Nahrung für ihr Kind besitze, so auch die attische Erde, die zuerst menschliche Nahrung, Weizen und Gerste, hervorgebracht habe, wovon sich das menschliche Geschlecht am besten nähre. Weiter heißt es dann auch, die Erde habe nicht die Frauen nachgeahmt in Schwangerschaft und Geburt, sondern die Frauen hätten es der Erde nachgetan.

Das ist attischer Volksglaube, wie er im vierten Jahrhundert noch lebendig war. Das ist kein Sondereigentum der Mysterien, das konnte offen ausgesprochen werden in feierlicher Rede am Grabe der für die Muttererde Gefallenen. Gerade in attischen Reden sehen wir ja auch sonst noch an einem einzelnen Zuge, daß beim attischen Volke γῆ eine besondere, neben, ja über den anderen Göttern bestehende Bedeutung hatte. Bei Demosthenes steht fünfzehnmal der Anruf ὦ Γῆ καὶ θεοί, siebenmal ὦ Ζεῦ καὶ θεοί.[1] Bei Aischines steht einmal (III 137) ὦ Γῆ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι. Daß Γῆ gleich mächtig dem Zeus gedacht war, in einer Sonderstellung neben den anderen Göttern, muß man erschließen. In griechischen Rechtsanschauungen hat die Erde stets eine besondere Rolle gespielt, wie das von Ἥλιος bekannt ist. In einigen Eidformeln bleibt bis in später Zeit in der ganzen griechischen Welt die An-

[1] Die Übersicht der Stellen danke ich Herrn R. Ebner.

rufung des Zeus, der Ge, des Helios fest[1]: daß das nicht immer tote Formel war, zeigt der Eid der Bürger von Chersonesos (Krim): wenn sie den Schwur nicht halten, soll ihnen die Erde keine Frucht bringen und die Weiber sollen keine Kinder gebären.[2] In den heiligen Rechtsformeln zeigt sich und bewahrt sich durch die Jahrhunderte[3] echte Volksreligion.

Daß nun freilich der Volksglaube von diesen Dingen, die den offiziellen großen Kulten unbekannt waren, insbesondere in mystischen Kreisen weiterlebte und potenziert weiterwirkte, ist uns im Vorbeigehen schon mehrere Male aufgefallen. Natürlicherweise aber wirken von ältester Zeit her die Weihen von Eleusis mit ein und eben in Eleusis war ja die Hauptsache, daß im Dienste der Erdmutter — niemand hat damals den Namen der Demeter anders verstanden — ein gutes Los gewonnen werde zum zweiten Leben. Demeter waltete der Toten; soll doch sogar gemeine attische Rede die Toten *Δημητρείους*[4] genannt haben. In dem Dienste von Eleusis war der unmittelbar gegebene Gedanke der beherrschende, daß nur die Mutter alles Lebens drunten ein neues Leben geben kann. Ich habe früher angedeutet, daß wir gerade an diesem Punkte dem Verständnis des Problemes nahe sind, wie Mysterienkulte entstehen. Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das *μυστήριον* der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben.[5] Am deutlichsten spricht das

---

[1] Vgl. z. B. den Eid, der dem Augustus geschworen wird, Cumont *Revue des études grecques* XIV (1901), 26ff., anderes bei Dittenberger, *Sylloge* Nr. 461, Nr. 837.

[2] Das muß der Sinn der nur zuletzt verlorenen Worte sein, Dittenberger 461, Zeile 55f.; vgl. Latyscheff *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1892, XXVII 479ff.

[3] Vgl. die Eidesformel schon bei Homer, oben S. 31.

[4] Plutarch *de fac. in orb. lun.* 28 *καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.*

[5] *Mithrasliturgie* 145f.

dann der spätere unteritalische Mysterienspruch aus: *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*: ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin: auf den im irdischen Kult vollzogenen sakramentalen Akt wird verwiesen, der die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert. Was ist das anderes, als der konsequent zum Ritus, zum *μυστήριον* für das religiöse Bedürfnis des einzelnen ausgestaltete alte Volksglaube? Steht nicht unter denselben Sprüchen auf den Täfelchen der gleichen Gräber von der *πρωτογόνος Γῆ μήτηρ*[1]? Und findet sich nicht unter denselben Sprüchen der unteritalischen Mysten der: *γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*, wörtlich attische, ganz und gar nicht geheime Volksreligion, und ist nicht in derselben Mystik die Lehre von dem *κύκλος γενέσεων* zu Hause? Was ist der Kreislauf der Geburten, was ist die Seelenwanderungslehre, wie sie von den Pythagoreern insbesondere ausgebildet wurde, anders als der Volksglaube, den wir kennen, der auch in Griechenland, natürlich nicht nur in Attika, in einzelnen unverbundenen Bestandteilen der Volksreligion immanent existierte, konsequent weitergedacht in der, ich möchte sagen, fanatischen Logik einer asketischen Mystik, wie sie bei Kirchen- und Sektenbildungen so oft wirksam gewesen ist? Aus der Volksreligion nimmt diese Mystik ihr Material. Sie bekennt dann noch z. B. in Kreta im zweiten Jahrhundert nach Christus „ich bin das Kind Himmels und der Erde"[2], „orphische" Poesie führt die Allmutter Erde in bestimmten Liturgien weiter. Und hier bleibt die Seelenwanderungslehre zu Hause, nachdem sie im Volksglauben mehr oder weniger abgestorben war, nur

[1] Diels *Festschrift für Gomperz* 5.

[2] *Bull. Corr. Hell.* XVII 122 ff. Auf einem ganz analogen Täfelchen aus Rom heißt es seltsamerweise nur *Διὸς τέκος*. Aber freilich scheinen mir die darauf folgenden Zeichen nicht richtig gelesen, Comparetti *Tablette d'or portante une invocation orphique trouvée aux environs de Rome, Atene e Roma* 1903, p. 162, vgl. Harrison *Prolegomena to the study of greek religion* 673.



hier und da in einer Sitte festgeblieben, die niemand mehr verstand.

Wir erkennen aber nun auch nach unseren Betrachtungen eine sehr wesentliche Beziehung zwischen Mysteriendienst und Volksbrauch, wo sie miteinander gar nichts zu tun zu haben schienen: es ist schon lange immer wieder aufgefallen, warum in dem Ritual der Hochzeit und der Mysterieneinweihung die Übereinstimmung sich auf alle wesentlichen Punkte bezieht, ja, warum sogar die Gebräuche bei Geburt und Tod des Menschen unter sich und mit den Mysteriengebräuchen so überaus analog sind.[1] Damit ist das nicht erklärt, daß man alles auf den „Lustralgedanken“ zurückführt. Die Lustratio ist doch ursprünglich immer nur Begleiterscheinung eines Opfers, eines Sakramentes, das ein religiöses Ziel hat, die Gewinnung, Versöhnung, Hilfe irgendeiner Gottheit, der man rein nahen muß. Und freilich ist Lustratio in ganz besonderem Sinne nötig gewesen, in immer wieder wesentlich gleichen Formen, wenn man der Erdmutter nahen will; um es kurz zu sagen: die Gleichheit der Riten in all diesen Fällen ist erst damit erklärt, daß es sich in allen um Erddienst handelt. Das Kind, aus der Erde geboren, muß in den Schutz der göttlichen Mutter gestellt werden, die es schirmt vor tausend bösen Dämonen, die es seit seiner Loslösung aus dem Mutterschoß umlauern. Das Menschenpaar, das Hochzeit begeht, weiht sich der Erde und opfert ihr, daß sie ihrer Einigung Frucht gebe aus ihrem Allmutterschoß; der Zeugungsakt mag ursprünglich geradezu wie ein sympathetischer Zauber erschienen sein, der die Mutter Erde zwingt aus ihrem Lebensschatze den Menschen zu spenden.[2] Der Tote geht ein zur Mutter

[1] Die Hauptpunkte stellt Diels zusammen, *Sibyll. Blätter* 48, 2.

[2] Ich will nur an die sakramentalen Begattungen auf dem Saatfeld erinnern (Demeter und Iasion bis zu den abgeblaßten Volksbräuchen später Zeit), die die Mutter Erde zu Empfangen und Gebären bringen sollen. S. Abschnitt IV.

Erde: sie allein kann ihm ein weiteres Leben verleihen, wie es auch sei nach mancherlei Verschiedenheit des Glaubens: jedenfalls aber geht er ein in ihren Schoß, in ihr Reich.

In diesem mir ganz besonders wichtigen Falle geben, scheint mir, die Tatsachen des Ritus und Volksbrauches die unausweichlichste Bestätigung des alten Volksglaubens. Sind wir auch in der letzten Betrachtung ein wenig über das, was von attischem Volke bekannt ist, hinausgeführt, so ist es doch wesentlich attische Volksreligion gewesen, deren erreichbaren Elementen ich in dem Bereich dieses tiefgreifenden Lebensgebietes nachgehen wollte. Die Hauptzüge von dem Bilde der Mutter Erde in der Volksreligion Athens werden gewonnen sein. Es ist aus Attika nicht bezeugt, daß man das neugeborene Kind auf die Erde gelegt, daß man kleine, vor einem gewissen Alter gestorbene Kinder nur in der Erde begraben, daß man Sterbende auf den Boden der Erde gelegt habe: sind nun diese Bräuche vorhanden gewesen oder nicht, wir haben noch viel reichlichere Zeugen, als es jene römischen geringen Notizen waren, daß auch hier voreinst das Volk die großen Geheimnisse der Zeugung und des Todes in denselben Formen des Denkens erfaßt hatte. Analog haben sich Volksbrauch und Volkssitte in Attika gestaltet und doch selbständig, je mehr verschiedenartige Einwirkungen innerhalb der geschichtlichen Entwickelung zur Geltung kamen. Das liegt uns hier fern zu untersuchen, welche Bedeutung die Elemente des Volksglaubens zumal dann gewinnen (vom eigentlich Religiösen ganz abgesehen), wenn die Kunst, die Poesie sich ihrer bemächtigt, wenn der Genius weiterdichtet, wo des Volkes ahnendes Sinnen sich verlor. Aber muß uns nicht in den Sinn kommen, was Platon dem Volksglauben verdankt haben mag, gerade dem, den wir betrachtet haben? Nicht die Präexistenz der Seele, nicht die Seelenwanderung mag es sein (obwohl auch diese seine Lehren nicht von vornherein nur von den westgriechischen pythagoreischen Lehren beeinflußt sein

können): ich will nur an das eine grandiose Bild erinnern, da er am Schluß der Republik den dröhnenden Erdschlund beschreibt, durch den die Seelen auf- und niedersteigen, vom Leben kommend hinunter und wieder von drunten mit neuem Lebenslose, das sie gelost, hinauf: ein Kreislauf der Seelen in immer neuen Geburten aus der Tiefe der Erde. Wer vermöchte zu sagen, wie viel von attischer Volksreligion durch Platon wirksam geworden ist für die Religion einer Welt?

(Abschnitt III, IV, V folgen im nächsten Heft.)



Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von **Hermann Osthoff** in Heidelberg

2 *πέλωρ* und *τέρας*

Die Frage der Etymologie von griech. *πέλωρ* N. 'Ungeheuer, Ungetüm', *πέλωρον* N. dass., *πέλωρος* und *πελώριος* Adj. 'ungeheuer, ungeheuer groß, riesenhaft' hat zuletzt Solmsen Kuhns Zeitschr. 34, 536ff. behandelt. Es gelingt ihm wahrscheinlich zu machen, daß die Formen äolischer Herkunft seien und daß, indem ihr *π*- nach äolischer Weise vor hellem Vokal altes *q*- vertrete, die wahre Lautgestalt der nicht-äolischen Dialekte in den zwei Hesychglossen *τέλωρ· πελώριον, μακρόν, μέγα* und *τελώριος· μέγας, πελώριος*, sowie außerdem in dem *τελώριον* einer Inschrift aus Memphis vorliege. So dann Solmsen auch Rhein. Mus. n. F. 58, 618 in betreff des in der Phthiotis heimischen Gigantennamens *Πέλωρ Πελωρεύς*. Und in derselben Weise beurteilen jetzt Brugmann Grundriß 1², 594. Iw. v. Müllers Handbuch 2³, 1, 115 und Hirt Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 37 das formale Verhältnis von *πέλωρ* und *τέλωρ, τελώριον*. Indem Solmsen dann aber das *πέλωρ* = *τέλωρ* an außergriechisches Sprachgut anzuknüpfen suchte, ist er damit freilich weniger glücklich gewesen, denn die von ihm, sowie früher schon von Benfey Griech. Wurzellex. 2, 293 und Froehde Bezz. Beitr. 21, 330, neuerdings auch von Leo Meyer Handb. d. griech. Etym. 2, 672f. empfohlene Vergleichung der germanischen Formen, welche den *Wal* und *Wels* bezeichnen, aisl. *hualr* ags. *hwæl* ahd. *wal*, ahd. *walira welira* und spätmhd.

nhd. *wels*, hält nicht stand, wie ich Etym. Parerga 1, 321 ff. gezeigt zu haben glaube.

Mich bedünkt, daß es zu τέλωρ πέλωρ zunächst im Griechischen selbst einen Verwandten gibt: das homer. ion. att. dor. τέρας N. 'wunderbare und bedeutungsvolle Erscheinung, Wunderzeichen, Wunderwerk', nachhomerisch auch 'Monstrum, Mißgeburt', überhaupt 'unbegreifliches Ding', besonders 'ein ungewöhnlich großes, furchtbares Tier, ein Untier, Ungeheuer.' Es ist gerade diese letztgenannte Bedeutung des τέρας, welche das Wort dem Gebrauche des πέλωρ sehr annähert. In der Ilias und Odyssee, in den Hymnen, bei Hesiod und späteren Epikern erscheint πέλωρ oder πέλωρον als die übliche Bezeichnung von ungeheuren Wesen der Fabel- und Götter- sowie der Tierwelt, der Gorgo *E* 741. λ 634, des Hephaistos *Σ* 410, des Kyklopen ι 257. 428, der Skylla μ 87, der verzauberten Tiere der Kirke κ 219, des Drachen Python Hymn. Apoll. 374, der Ausgeburten der Erde Hesiod. Theog. 295. 845. 856, einer Schlange δράκων *M* 202. 220, ὄφις Hesiod. Theog. 299, eines großen Hirsches κ 168, eines großen Delphins Hymn. Apoll. 401 u. a. Eben diese Rolle fällt nun in der Poesie nach Homer, vornehmlich bei den attischen Tragikern, ganz geläufiger Weise auch dem τέρας zu, wofür einige Beispiele sind: die Schlange, δράκαινα, als τέρας ἄγριον Hymn. Apoll. 302, ἀπρόσμαχον τέρας vom Kerberos Soph. Trach. 1098, οὔρειον τέρας von der Sphinx Eurip. Phoen. 806, ταῦρον ἄγριον τέρας id. Hippol. 1214, δάϊον τέρας Aischyl. Prom. 352, ἔκπαγλον τέρας id. Choeph. 548. So sagen denn auch, wenn Eurip. Iphig. Taur. 1248 f. der Drache Python γᾶς πελώριον τέρας heißt, in dieser Verbindung Adjektiv und Substantiv offenbar nur zwei geringfügig unterschiedene Schattierungen einer und derselben Vorstellung aus. Angebahnt ist aber diese Begriffsannäherung auch schon bei Homer. So besonders *B* 308 ff.: es werden, v. 308 als μέγα σῆμα zunächst unbestimmt angekündigt, v. 321 die die Opfer störenden Schreckbilder nach

ihrer konkreten Vorführung von seiten des Erzählers Odysseus *δεινὰ πέλωρα θεῶν* genannt, um danach v. 324 in der Auslegung des Kalchas die Bedeutung eines von Zeus gesandten *τέρας μέγα* zu erlangen. Ähnlich erweist die Stelle *E* 741 f. *Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου, δεινή τε σμερδνή τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*, wie zu einem Deckbegriff des anderen Wortes zu werden für *τέρας* eine naheliegende Entwicklung war: an der Gorgo, als einem *δεινὸν πέλωρον*, ist das hervorstechendste Merkmal, das auf der Aegis dargestellte grauenvolle Haupt des Ungetüms, ein *Διὸς τέρας*.

Die zwei bisher noch nicht etymologisch miteinander verknüpften Wörter *τέρας* und *πέλωρ* haben begrifflich vor allem den einen Berührungspunkt, daß sie beide die übernatürliche Erscheinung, die dem menschlichen Gemüt Staunen oder Furcht, oder diese beiden Empfindungen zugleich, einflößt, zum Ausdruck bringen. Sie tun dies mit dem charakteristischen Unterschiede, daß *τέρας* dabei den Nebensinn, daß die Erscheinung eine bedeutungsvolle, *πέλωρ* den, daß sie eine außergewöhnlich große sei, obwalten läßt; wird *τέρας* definiert als ein *σημεῖον*, welches zugleich ein *παρὰ φύσιν γενόμενον πρᾶγμα* sei (Et. Magn. 752, 18 sqq., Et. Gud. 526, 19 sqq.), so ist *πέλωρ* das *μέγα, ὑπερφυές* nach der ihm bei Hesych gegebenen Erklärung, *τὸ πέλωρ ἀεὶ ἐπὶ μεγέθους τάσσεται*, wie das Schol. Ven. zu *Σ* 410 sich ausdrückt. Gemeinsam also ist beiden Wörtern die nahe Beziehung der durch sie ausgedrückten Begriffe zu den Begleitvorstellungen des *θαῦμα* sowohl wie auch der *δεινότης*; vgl. *K* 439. *Σ* 83 *τεύχεα πελώρια, θαῦμα ἰδέσθαι*, *ι* 190 *θαῦμα τέτυκτο πελώριον* und Pind. Pyth. 1, 26 *τέρας θαυμάσιον προσιδέσθαι*, anderseits *B* 321 *δεινὰ πέλωρα θεῶν*, *E* 741. *κ* 168. *λ* 634 *δεινοῖο πελώρου* und Hesiod. Theog. 743 f. *δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι τοῦτο τέρας*.

Die Bedeutungsähnlichkeit oder das synonymische Verhältnis unserer *πέλωρ* und *τέρας* zeigt sich ferner nicht zum

wenigsten darin, daß in den Paraphrasen der alten Erklärer öfters das eine Wort zur Erläuterung des anderen gebraucht wird, wobei es natürlich das von engerem Begriffsumfange, also πέλωρ, ist, dem das andere zum Interpretamentum dient. Es geschieht mit einer gewissen Regelmäßigkeit, daß πέλωρ unter den Allgemeinbegriff von τέρας subsumiert wird, und zwar mit zusätzlicher Hervorhebung eben des μέγεθος als des für jenes erstere und seinen Sinnesinhalt geltenden artbildenden Unterschiedes. So Suid. 2, 2, 173 Bernh. πέλωρ· μέγα, τεράστιον, ibid. 2, 2, 174 πελώρου, μεγάλου τέρατος. Und bei Hesych πέλωρα· θηρία, δείματα, τέρατα, σημεῖα μεγάλα und πελώρια· μεγάλα, τεράστια, bei demselben auch die Glosse πέλος· μέγα, τεράστιον.

In der zuletzt erwähnten Glosse befindet sich das Lemma πέλος wahrscheinlich im Zustande der Verderbnis. Musäus wollte hier im Einklang mit der Überlieferung an der entsprechenden Suidasstelle πέλωρ emendieren (vgl. Mor. Schmidt zu d. Gl.), was bei der Stellung zwischen Πελοπόννησος und πέλτη gegen die alphabetische Ordnung verstößt. Ich möchte πέλορ vorschlagen, eine Form wie homer. ἦτορ, ἄορ mit dem äolischen -ορ = vulgärem -αρ in ἄλκαρ, ἧπαρ, οὖθαρ usw. (vgl. Joh. Schmidt D. Pluralbild. d. indog. Neutra 177, Hirt Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 257, anders Brugmann Grundriß 2, 559 und Gust. Meyer Griech. Gramm.[3] 434 Fußn.), also daß wir in solchem πέλορ neben πέλωρ ein entsprechendes Paar, wie τέκμαρ Pind., Aischyl. und homer. τέκμωρ, erhalten würden.

Daß die Spur einer in solcher Weise zu πέλωρ sich stellenden Seitenform *πέλαρ in dem Personennamen Πελάρ-ης vorliege, den eines der Bleiplättchen von Styra aufweist, haben nach Bechtel D. Inschr. d. ion. Dial. 28 Joh. Schmidt a. a. O. 193f. und Johansson Beitr. z. griech. Sprachkunde 23 angenommen. Dagegen bemerkt jedoch Solmsen Kuhns Zeitschr. 34, 540 wohl zutreffend, daß die Zugehörigkeit dieses auf

ionischem Gebiete auftretenden Namens zu πέλωρ = τέλωρ nunmehr durchaus zweifelhaft sei. Von der Richtigkeit des hesychischen πέλος in der genannten Glosse πέλος· μέγα, τεράστιον geht Johansson a. a. O. 145 Nachtr. zu S. 22 aus, aber das hängt mit seiner S. 23ff. ausführlich entwickelten etymologischen Ansicht über πέλωρ zusammen, daß es nämlich an πέλλα· λίθος Hesych., ahd. asächs. *felis* 'Fels', aisl. *fiall* 'Berg' usw. anzuschließen sei, und diese Ansicht weist bereits Solmsen a. a. O. mit gutem Grunde als eine „auch begrifflich wenig ansprechende" zurück.

Griech. τέρας stünde demnach nun für **qέρας* = indog. **qér-əs.* Was dagegen Pott Wurzel-Wörterb. 2, 1, 274 und Nils Flensburg Studien auf dem Gebiete der indog. Wurzelbildungen I. Die einfache Basis *ter-* im Indog. Lund 1897 S. 36ff. über τέρας lehren, daß es von *ter-* 'überschreiten', der Wurzel des griech. τέρμα, lat. *terminus*, *trāns*, aind. *tiráḥ*, avest. *tarō* 'durch, hindurch', herkomme, die τέρατα also etymologisch „Überschreitungen des Naturgemäßen, Gewöhnlichen", nach Pott, oder „das Jenseitige im Sinne von dem der gewöhnlichen Erfahrung Entrückten, dem Übernatürlichen oder Transzendentalen", wie Flensburg sich ausdrückt, seien, diese Erklärung würde sich nicht halten lassen; sie ist begrifflich zu gekünstelt, und auch schon Meillet Revue crit. 1898, 1 S. 163 scheint deswegen Mißtrauen gegen sie zu hegen.

Zu τέρας aber stellt sich wohl im Griechischen selbst noch der Wundermann, Wunderzeichendeuter Τειρεσίᾱς, nach üblicher Auslegung seines Namens, der sich auch Wilh. Schulze Quaest. ep. 176 anschließt (die ältere Literatur darüber bei Ebeling Lex. Homer. 2, 318[a]); mit diesem Gelehrten wird man annehmen dürfen, daß die poetische Form des Namens mit metri causa verlängerter erster Wortsilbe bei Homer, Τειρ- für Τερ-, „in volgarem usum transiit auctoritate carminum epicorum". Dazu aber nicht die τείρεα 'Lichterscheinungen, Gestirne' Σ 485, τείρεσιν Hymn. Homer. 8, 7; diese

trennt Schulze a. a. O. 177. 205, unter Zustimmung Flensburgs a. a. O. 14f. 37, der Bedeutungen wegen mit Recht von *τέρας* und beläßt sie bei aind. *tārā* f. 'Sternbild, Fixstern', das natürlich seinerseits von ved. *tár-ah* Nom. plur. 'Sterne' sowie von griech. *ἀστήρ* und *ἄστρον* nicht zu trennen ist, während noch Prellwitz Etym. Wörterb. d. griech. Spr. 316 „*τέρας* Wunderzeichen“ und „*τείρεα* Himmelszeichen, Gestirne“ zusammen an das Sanskritwort *tārā* anschließt und weitere sehr problematische Kombinationen vorbringt, ebenso von Grienberger Unters. z. got. Wortkunde 65 die Verwandtschaft des *τέρας* mit *ἀστήρ* und aind. *tārā* für ausgemacht hält. Zu *τείρεα* 'Gestirne' ist denn auch das äolische Pendant eine Form mit *τ*-, nicht *π*-: *τερέων* bei Alkaios frgm. 155 Bergk[4] (vgl. Schulze a. a. O. 205), das hierfür angenommene äol. „*τέρρος*, vereinfacht *τέρος* 'Zeichen'“ (Hoffmann D. griech. Dial. 2, 318. 492) ist verwerflich.

Die Verschiedenheit der Liquidæ in *τέρας* und *τέλωρ πέλωρ* erklärt sich leicht: urgriech. **qέρωρ* wird augenscheinlich durch Dissimilation der beiden im Wurzelauslaut und in der Suffixsilbe einander folgenden *r* die Umgestaltung zu **qέλωρ* erlitten haben. Unter den im Altgriechischen vorliegenden Fällen solcher Ferndissimilation mit dem Resultate *l*—*r* aus *r*—*r* sind dem unsrigen am ähnlichsten derartige, wie ion. *θηλητήρ*· *κυνηγός* Hesych. = *θηρητήρ*, ferner *χαλακτῆρας* = *χαρακτῆρας*, *Χαλάδριοι* = *Χαράδριοι* u. a., worüber Brugmann Grundriß 1[2], 434. 851. Iw. v. Müllers Handbuch 2[3], 1, 80. 133. Kurze vergleich. Gramm. 240, de Saussure Mém. soc. linguist. 6, 78, Grammont la dissim. consonantique 83. 84, W. Schulze Kuhns Zeitschr. 33, 235 Anm. 5 und Gust. Meyer Griech. Gramm.[3] 391 f. handeln. Wenn es richtig ist, was Grammont a. a. O. 83 vermutet, daß bei *θηλητήρ* die Dissimilation in den obliquen Kasus entsprungen sei, da wortauslautendes -*ρ* im Altgriechischen nicht die Bedingungen zum dissimilatorischen Wandel eines vorausgehenden zwischenvokalischen -*ρ*- in -*λ*- schaffe,

so läßt sich das auch auf unser *τέλωρ πέλωρ* anwenden: hier wären es denn die häufig zur Anwendung kommenden Weiterbildungen *πέλωρ-ο-ν*, *πέλωρ-ο-ς*, *τελώρ-ιο-ς πελώρ-ιο-ς* gewesen, die zuerst das *-λ-* erzeugten, und *τέλωρ πέλωρ* hätte es durch Übertragung bekommen.

Wo finden wir nun zu griech. *τέλωρ πέλωρ* und *τέρας*, wenn man sie in der Weise, wie wir es wollen, zusammenzuhalten hat, Verwandtschaft in den übrigen indogermanischen Sprachen? Man könnte zuvörderst mit Christ Grundzüge d. griech. Lautl. 114. 125 an Heranziehung des aind. *karāla-ḥ* 'ungeheuer' denken; allein dies Adjektiv hat eine wenig hierher passende Bedeutungsentwickelung, indem es nach Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wörterb. 2, 113 und Böhtlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 2, 23[c] zwar unter anderem auch 'grausig, schaudererregend' ausdrückt, jedoch zunächst so viel als 'hervorstehend', von Zähnen, Augen, 'weit offen stehend, klaffend' war, dann „zuletzt überhaupt 'schaudererregend', von Rakshas und andern gespenstischen Wesen (wobei man noch immer an 'einen weit geöffneten Rachen' gedacht haben mag)"; Versuche der Ursprungsdeutung des *karāla-ḥ* macht Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 45[a].

Annehmbar dagegen erscheint mir ein Vorschlag Jakob Wackernagels, der da meinte, daß dem von ihm gutgeheißenen Bunde von *πέλωρ* und *τέρας* aus dem Sanskrit *ā-ścar-ya-ḥ* Adj. 'seltsam, wunderbar' und *ā-ścar-ya-m* N. 'seltsame Erscheinung, Wunder' anzuschließen sich empfehlen würde (mündliche Mitteilung Pfingsten 1898). Nach Pāṇini 6, 1, 147 Schol. sollte dies *ā-ścar-ya-* von *car-* (*ścar-*) 'sich bewegen, sich umtreiben' mit Präfix *ā-* abgeleitet sein (vgl. Böhtlingk-Roth a. a. O. 1, 721, Wackernagel Altind. Gramm. 1, 264), J. Darmesteter Mém. soc. linguist. 2, 308 f. bringt Unglaubhaftes darüber vor, Uhlenbeck a. a. O. 22[b] verzeichnet es als „nicht genügend erklärt". Mit den beiden griechischen Wörtern verglichen ginge das altindische auf eine

Wurzelform mit dem vorgefügten beweglichen *s*-, indog. *s-qer*-, zurück. Es vermag aber freilich bei der Doppeldeutigkeit des *r* im Sanskrit keinen Aufschluß zu bringen über die Frage, wie sich historisch das -*ρ*- von *τέρας* zu dem -*λ*- von *πέλωρ* verhalte. Unsere Vermutung, daß der *r*-Form hier die Priorität zukomme, dürfte hingegen durch Vergleichbarkeit einer Wortgruppe, die das Nordgermanische darbietet, Bestätigung finden.

Im Altwestnordischen liegt zunächst vor: aisl. anorw. *skars* N. 'ein Ungeheuer', 'Riesenweib, Riesin', an drei Stellen der älteren Edda belegt, sodann in dem einmal vorkommenden Kompositum *hialm-skars* 'Riesin des Helms', d. i. 'Schaden des Helms', einem Skaldenausdruck für 'Beil'; in jüngerer Form *skass* nach modern-isländischem Sprachgebrauche ein 'wildes, ungezogenes Mädchen' bezeichnend, während neunorw. mundartlich *skass* N. so viel als 'ein zorniger (oder giftiger, schlechter) Mensch, ein Haustyrann' ist. Von Gering Glossar zu den Liedern der Edda[3] 152[a] und Vollständ. Wörterb. zu den Liedern der Edda 929 wird *skars skass* durch 'Zauberweib, Hexe' übersetzt, von demselben Gelehrten aber D. Edda übers. 125 Anm. 4 zu der Stelle Hyndlulióþ 40, 5 f. *eitt þótte skars allra feiknast* bemerkt, daß mit dem „schlimmsten Scheusal" (dafür bei Egilsson Lex. poet. 162[a] s. v. *feikn* „furia omnium immanissima") wahrscheinlich die Midgardschlange gemeint sei. Verfehlt ist die von *Noreen* Altisl. u. altnorw. Gramm.[3] § 310 S. 205 vorgebrachte Zusammenstellung des *skass* 'Hexe' mit aisl. *skaþe* 'Schaden', weil dabei die ältere Form *skars* nicht zu ihrem Rechte kommt. Es fügt sich weiter an das awestnord. *skersa* F. 'Riesenweib, Riesin', jünger isl. *skessa* dass., dieses häufig in der modernen Sprache von einer 'gemeinen Frauensperson', und neunorw. *skjessa* 'ein Riesenweib', auch von einer 'dreisten oder übermütigen Frau' gesagt; formal ist awestnord. *skersa* Fem. Ableitung aus dem Neutrum *skars*, jenes = got. **skars-jō(n-)* Fem. Endlich mit anderer Wurzelablautstufe awestnord. *skyrse* N. 'Vorzeichen (und zwar übles)', 'Phantom'

nach Cleasby-Vigfússon, 'schreckliches Wunder, grauenhafte Wundererscheinung' nach Fritzner, in jüngerer Lautform mit Assimilation des *-rs-* dafür *skyssi*, nebst dem Adjektiv *skyrseligr skyssiligr* 'monströs, abnorm'; diesem *skyrse* Ntr. zunächst stehend auch ein *skyrsa*, jünger *skyssa* Fem. im Sinne von 'grobes Versehen', das aber nur neuisl. zu sein scheint, da es von Cleasby-Vigfússon ohne Beleg angeführt wird. Vgl. Egilsson Lex. poet. 344ᵇ. 719ᵃ, Cleasby-Vigfússon An icel.-engl. dict. 539ᵇf. 545ᵇ. 564ᵃ, Fritzner Ordbog over det gamle norske sprog 3, 293ᵃ. 314ᵇ. 412ᵇ und Aasen Norsk ordbog 663ᵇ. 677ᵃ, in betreff des neuisl. *skyrsa skyssa* 'Versehen' insbesondere Jón Thorkelsson Supplem. til islandske ordb. 3. Saml. 2, 996ᵇ. Ich verdanke einen Teil dieser Nachweise der Güte B. Kahles.

Um diese aisl. anorw. *skars*, *skersa* und *skyrse* mit griech. τέρας, πέλωρ und aind. *ā-ścarya-ḥ*, denen sie begrifflich offenbar recht nahe treten, auch wurzelhaft und formal zusammenzubringen, ist folgender Weg gegeben. Die westnordischen Formen teilen das präfigierte *s-* mit dem Sanskritworte. Dagegen ist ihnen das nominalstammbildende *-s-* der Basen germ. *s-kar-s-* und *s-kur-s-* mit dem griech. τέρ-ας aus **qér-əs* gemein: gegenüber der Schwastufe des *-es*-Suffixes in τέρ-ας erscheint nullstufiges *-s-* in *skars*, *skersa* aus germ. **s-kar-s-a-n*, **s-kar-s-i̯ōn* = indog. **s-qór-s-o-m*, **s-qór-s-i̯ā(n)*, sowie in *skyrse* aus germ. **s-kur-s-i̯a-n* = indog. **s-qr̥-s-i̯o-m*. Daß es nicht awestnord. **skuars* heißt, sondern eben *skars* mit germanischem *u̯*-Schwund hinter einem Guttural, der alten Labiovelar vertritt, in der Stellung vor grundsprachlichem *o*-Vokale, ist lautgesetzmäßig; vgl. Verf. Etym. Parerga 1, 322 f. und Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 174 f.

Hinter dem Begriffskern des 'Wunderbaren, Übernatürlichen, wobei es nicht mit rechten Dingen zugeht', den wir in griech. τέρας und allem hier Dazugestellten augenscheinlich finden dürfen, mag wohl einen Schritt weiter zurück der noch ursprünglichere Sinn des 'Zauberischen' oder 'Zaubers,

Zauberwerkes' liegen. Dann ergäbe sich, daß als die in diesen Wörtern zu suchende Verbalwurzel uns ein guter alter Bekannter entgegenträte, nämlich indog. *qer-* 'tun, machen, wirken' von aind. *kṛ-ṇó-ti* und *karóti*, avest. *kərᵊnaoᶦti*, Praes., apers. *cartanaiy* Inf. Ich habe die Sonderanwendung dieser Wurzel auf das Spezialgebiet des zauberischen Tuns und Wirkens, auf das „Antun", nach dem Vorgange anderer Etymologen in Bezzenbergers Beitr. 24, 109 ff. eingehender beleuchtet, indem ich dort außer anderem besonders aind. *kṛ-tyā́* 'Handlung, Tat' und 'das Antun, Behexung, Zauber', 'Zauberin, Hexe, böse Fee', *kár-tra-m* 'Zaubermittel, Zauber' und lit. *keriù, kerė́ti* 'jemand verzaubern, Böses antun', abulg. *čarŭ* und *čara* 'Zauber' heranzog; so auch O. Schrader Reallex. d. indog. Altertumskunde 974 und Verf. Etym. Parerga 1, 26. Nachträglich füge ich diesem Material noch aind. *káraṇa-m* N. 'das Machen, Bewirken, Tun', 'Handlung, Tat', 'Werkzeug, Mittel, Organ' und 'Zaubermittel' (Böhtlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 2, 22ᵃ), die Komposita ved. *kṛtyā-kṛ́t* 'Zauber treibend, behexend' und *mūla-kṛ́t* 'Wurzeln als Zaubermittel zurechtmachend', nachved. *mūla-karma* N. 'Zauberei mit Wurzeln' hinzu, sowie mit Schrader a. a. O. lit. *keras* 'Zauber' (vgl. Leskien Die Bildung d. Nomina in Lit. 162). Mit der Zusammenstellung des griech. τέρας und der lit. *kerė́ti*, aksl. *čarŭ*, *čara* ist mir übrigens Hirt Bezz. Beitr. 24, 255. 261. D. indog. Ablaut 77 in der Öffentlichkeit zuvorgekommen.

Zur Bedeutungsentwickelung aber verweise ich hier noch auf unser *Gemächt*, sporadisch für 'Zauber' gesagt, *durch gemecht* 'durch Zauberei' bei Niklas von Wyle (Jac. Grimm Deutsche Mythol. 1052, Hildebrandt Grimms Deutsch. Wörterb. 4, 1, 3146). Auch sei erwähnt, daß für den Bedeutungswandel von 'tun, machen, wirken' zu 'zaubern' sich im Griechischen ein Beispiel in einem besondern späteren Gebrauche des Verbums ἐργάζεσθαι zu finden scheint. Ich werde von meinem Kollegen A. Dieterich darauf aufmerksam gemacht, was er in

seinem Buche 'Eine Mithrasliturgie' 124 ff. 213 über den mystischen Spruch bei Clem. Alex. Protr. 2, 21 p. 13d Sylb. *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην* auseinandergesetzt und insbesondere über das schwierigste darin enthaltene Wort, das seit Lobeck Aglaoph. p. 25 mißverständlich in *ἐγγευσάμενος* abgeänderte *ἐργασάμενος*, als eine wahrscheinlich auf ein Pudendum, etwa auf einen Phallus, gehende „allgemeine, euphemistisch verschweigende Redewendung" bemerkt habe: hier ergibt sich, meint Dieterich, ein angemessener Sinn, wenn dem Ausdruck *ἐργασάμενος* die Bedeutung 'nach Vollzug der Manipulation mit dem Dinge' d. i. eben 'nach Verrichtung des Zaubers' beizulegen sein wird.

Ist nun die 'Zauberei', lit. *keras*, zu definieren als „die Kunst, durch geheimnisvolle übernatürliche Mittel wunderbare Wirkungen hervorzubringen" (Brockhaus Konversationslex.[14] s. v. *Magie*), so mag durch Metonymie auch die Wirkung selbst, das 'Wunder' also, griech. *τέρας*, aind. *ā-ścarya-m*, aisl. anorw. *skyrse*, als 'Gemächt, Machenschaft' bezeichnet werden. Wie aber hinwiederum von 'Wunder, Wunderzeichen, Wundererscheinung' zum Begriff des 'ungewöhnlich Großen, Ungeheuren', auch des 'Furchtbaren und Schrecklichen, Grausigen' zu gelangen ist, das lehrt der nachhomerische Sprachgebrauch des *τέρας* selbst (vgl. oben S. 52), der lateinische von *portentum*, auch die Begriffsgeschichte des lat. *mōnstrum* = franz. *monstre*, engl. *monster*, worüber Näheres, wenngleich unter zweifelhaft bleibender etymologischer Voraussetzung, bei Nils Flensburg Studien auf d. Gebiete d. indog. Wurzelbildung 1, 38 f. Anm. Es kann daher nun nicht befremden, wenn in griech. *τέλωρ πέλωρ* und aisl. anorw. *skars*, *skersa* von dem postulierten Ursinn des 'Zaubers, zauberischen Tuns' kaum noch etwas gespürt wird und nur die Endstufe der begriffsgeschichtlichen Skala als 'Ungeheuer, Ungetüm' hervortritt. Übrigens aber bemerkt doch von *skyrse* Cleasby-Vigfússon Dict. 564ᵃ, daß

es außer „a portent, phantasm“ auch „mischance arising from witchery“ ausdrücke; unheilvolle Wirkung, die durch Zauberei bzw. übernatürliche Kraft verursacht wird, scheint z. B. an den Stellen Fornmanna sög. 10, 416 und Gullþóris saga 47 ed. Maurer mit *skyrse* gemeint zu sein.

Erkennen wir in aind. *ā-ścarya-ḥ* und awestnord. *skars, skersa, skyrse* die Formung der Wurzel von *τέρας, πέλωρ* durch vortretendes *s-*, so ist dazu beachtenswert, daß dieses bewegliche *s-* im Altindischen eben bei *kar-* 'machen, tun' auch sonst bezeugt ist. Es findet sich hier vornehmlich ja nach den Präfixen *sam-* und *pari-*, in ved. nachved. *sáṃ-skṛta-ḥ* und *pári-skṛta-ḥ* Part., ved. *pari-ṣkṛṇvánti* Praes., *pari-ṣkṛṇván* Part. praes., ferner in den nachvedischen Verbalformen *sam-a-skurvata, saṃ-caskāra, saṃ-skariṣyanti* und den Nominen nachved. *sam-skāra-ḥ, saṃ-skṛti-ḥ, pari-ṣkāra-ḥ* u. ähnl. mehr, aber auch nach anderen Präfixen vereinzelt, wie in ved. *nir a-skṛta* Aor. und nachved. *upa-skṛta-ḥ, upa-skara-ḥ;* vgl. Whitney D. Wurzeln, Verbalformen u. primären Stämme d. Sanskrit-Sprache 21f., auch Fick Vergleich. Wörterb. 1[4] 24, Jakob Wackernagel Altind. Gramm. 1, 264f. und Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 63[a].[1] Mit *ā-* komponiert war die Wurzelform aind. *skar-* = *kar-* allerdings bisher noch nicht nachgewiesen.[2]

---

[1] Aus dem Iranischen würde avest. *garᵊmō-skarana-* M., das ein bei der Feuerung gebrauchtes Gerät bezeichnet, eine Form sein, die *skar-* = *kar-* 'machen' enthielte, wenn seine etymologische Grundbedeutung 'Wärme machend' wäre (Justi *Handb. d. Zendspr.* 102[b], Wackernagel a. a. O. 264). Aber das ist sehr zweifelhaft; andere stellen das Schlußglied *-skarana-* zu npers. *sakār* 'Kohle' und zu avest. *skairya-* 'Kohlenmeiler' (Geldner *Kuhns Zeitschr.* 25, 566f., Horn *Grundriß d. neupers. Etym.* 163. *Grundriß d. iran. Philol.* 1, 2, 52. 61. 87), Bartholomae *Altiran. Wörterb.* 516 zu lit. *skiliù, skìlti* 'Feuer anschlagen'.

[2] Man faßte das ved. *ā́-skr-a-h* Adj. 'zusammenhaltend, vereinigt' so auf (Böhtlingk-Roth *Sanskrit-Wörterb.* 1, 741. 2, 89, Grassmann *Wörterb. z. Rigv.* 191, Uhlenbeck *Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr.*

Die labiovelare Natur des *k*- von indo-iran. *kar*- 'machen' und lit. *kuriù, kùrti* 'bauen', aksl. *krŭčĭ* 'faber' habe ich Etym. Parerga 1, 2f. mit Hilfe britannischer Formen, die den Anlaut *p*- haben, zu erweisen gesucht; aber von diesen sind mehrere, wie ich durch Mitteilungen Thurneysens (1. und 9. Dez. 1901) belehrt werde, zu solchem Beweise nicht geeignet. Für cymr. *peri* 'veranlassen, verursachen, machen lassen' mit *paraf* Fut., *par* Imper. praes. und corn. *pery* Fut. 'facies' ist die Entlehnung aus dem Lateinischen, aus *pario* unter Einmischung von *parāre*, nach Loth Les mots latins dans les langues brittoniques 195[a], dem sich Thurneysen anschließt, nicht zu bezweifeln, zumal da ein diesem *peri* deutlich entsprechendes irisch-gälisches Wort fehlt (trotz d'Arbois de Jubainville Mém. soc. linguist. 4, 429); auch bei Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 177 ist demnach die Herbeiziehung des cymr. *peri* zu dem indo-iran. *kar*- zu streichen. Jedoch bleibt das Zeugnis von cymr. *prydu* (Gedichte) verfassen' und *prydydd* acorn. *pridit* 'Dichter' allerdings bestehen. Diese sind wohl, indem ihr ursprünglicher Sinn 'gestalten', 'Gestalter' war, zunächst Ableitungen aus cymr. *pryd* 'Ansehen, Gestalt', letzteres aber mit seiner genauen Entsprechung air. *cruth* M. 'Gestalt' der Reflex eines indog. **qr̥-tu-s* 'das Machen, Gemächt, die Mache', also Verwandtschaft von indo-iran. *kar*- und lit. *kuriù*; eine Etymologie, die schon Stokes Ficks vergleich. Wörterb. 2⁴, 60 gibt, E. Zupitza Kuhns Zeitschr. 35, 254 und Thurneysen (brieflich) gutheißen.

23[a]), aber dies scheint mir doch seiner Bedeutung wegen vielmehr die Analyse *ā-sk-ra-h* und Anschluß an aind. *sácate* 'ist mit einem zusammen, geht mit, geleitet, folgt nach' und griech. ἕπομαι, lat. *sequor,* air. *-sechetar* 'sequuntur', lit. *sekù* 'ich folge' zu erfordern, woran auch schon Hübschmann *Indog. Forsch. Anz.* 11, 49, wenngleich nur zaghaft, denkt; in der Wortbildungsweise wäre dann jenes *ā-sk-ra-ḥ* ungefähr ein Seitenstück zu lat. *as-sec-la* 'Anhänger, Parteigänger', Präfix und Wurzel sowie Wurzelablautstufe aber genau wie in g. avest. *ā-sk-əiti-m* 'das Sichanschließen, Anschluß an' nach Bartholomaes Deutung dieser Zendform, *Ar. Forsch.* 2, 183. 3, 32 Anm. *Grundriß d. iran. Philol.* 1, 1, 10. 11. 41. *Altiran. Wörterb.* 339f.

Im Lautlichen ein Fall, wie air. *cruim* cymr. corn. *pryf* 'Wurm' aus **qr̥mi-s* = aind. *kŕ̥miḥ*, lit. *kirmis*, alban. *krimp* (vgl. Zupitza a. a. O. 254 ff.), läßt sich begrifflich dazu manches Analoge anführen. Vorab aus dem Bereiche derselben Wurzel aind. *ā-kāra-ḥ* und *á-kr̥ti-ḥ* 'Form, Gestalt, äußere Erscheinung, Aussehen': *ā-kar-* 'herbeischaffen', 'zurechtmachen, bereiten'. Ferner vergleiche man: mhd. *getæne* 'Gestalt' und *getât* 'Tat', 'Geschichte', 'Werk, Geschöpf' und 'äußere Beschaffenheit, Gestalt, Ansehen', *getæte* 'Gestalt, Beschaffenheit', ahd. *gitât* 'factum, effectus' und 'facies, forma, species' zu *tuon, gitân*; air. *gné* 'Art, Gestalt, Aussehen', cymr. *gne* 'hue, tint, complexion' zu air. *-gniu* 'ich tue, mache, wirke', *gním* M. 'Tat, Tun'; franz. *façon* 'Form, Gestalt, Art und Weise', entlehnt engl. *fashion*, prov. *faissos* 'Form, Gestalt', italien. *fazione* „modo di fare e di contenersi, sembianza" und veraltet *fazzone* 'Gestalt, Bildung, Statur' aus lat. *factiōnem* 'das Machen, Tun', afranz. *faiture* 'das Tun, Schaffen, Hervorbringen', 'Erzeugnis, Geschöpf' und 'Form, Gestalt, Art und Weise', dazu 'Hexerei, Zauber', entlehnt engl. *feature* 'Gesichtsbildung, Gestalt, Aussehen' = lat. *factūra* 'das Machen, Bearbeitung', 'Bau', 'Gemächt, Geschöpf', mittellat. auch 'sortilegium' (Verf. Bezz. Beitr. 24, 111 f.), daher sicher auch lat. *faciēs* 'Gestaltung', 'äußere Gestalt, Figur, Form, äußere Erscheinung, Aussehen', 'Art, Beschaffenheit', 'Antlitz, Angesicht, Gesicht' zu *facio* 'ich mache, tue, verfertige, bringe zustande'.[1] Die Zusammen-

[1] Von ähnlicher Art sind auch noch diese zwei Fälle: lat. *figūra* und *ef-figiēs* zu *fingo, ef-fingo* 'betaste, streiche, streichele', 'gestalte streichend, bilde, forme, schaffe bildend'; serb. *čin* 'Gestalt' = aksl. *činŭ* 'Ordnung' und serb. *na-čin* 'Art und Weise', *čini* Plur. 'Hexereien' mit aksl. serb. *činiti* 'machen' Denom. zu aind. *cinóti* 'schichtet, reiht aneinander, baut auf', *caya-ḥ* M. 'Schicht, Aufwurf, Wall', 'Masse, Haufe' und zu griech. ποιεῖν 'schaffen, hervorbringen, machen', Wz. *qei̯-* 'schichten' nach Brugmanns anerkannter Etymologie (vgl. Verf. *Bezz. Beitr.* 24, 119 f. und dort zitierte Literatur, Hirt *Bezz. Beitr.* 24, 247. 254). In Anbetracht so vieler Zeugnisse aber für den Bedeutungswandel von 'Mache, Gemächt' oder 'Bildung, Gebilde' zu 'Gestalt, Form' ist es

stellung des air. *cruth* und cymr. *pryd* mit lat. *corpus*, ags. *hrif*, ahd. *(h)rëf* 'Leib, Mutterleib', aind. *krp* 'Gestalt', 'schönes Aussehen, Schönheit', die E. Zupitza D. german. Gutt. 4. 53 und Hirt Bezz. Beitr. 24, 276 vertraten, so wie neuerdings noch Wiedemann Bezz. Beitr. 28, 5 sich dafür ausspricht, hat ihr Urheber Zupitza Kuhns Zeitschr. 35, 254 mit Recht stillschweigend fallen gelassen.

Zu dem Labiovelar des air. *cruth*, cymr. *pryd* = idg. **qr-tu-s* würde also auch der Anlaut unserer griech. *τέλωρ πέλωρ* und

---

mir unverständlich, wie man lat. *faciēs* von dem Verbum *facio* loszureißen sich entschließen mag, um jenes in gezwungenerer Weise mit Heranziehung von *fax* 'Fackel' und griech. *φώψ· φάος* Hesych., homer. *παιφάσσω* 'blicke rasch oder wild umher', lit. *žvākė* 'Licht, Kerze' etymologisch zu deuten (Fick *Vergleich. Wörterb.* 1[4], 438, Prellwitz *Etym. Wörterb. d. griech. Spr.* 286, Brugmann *Grundriß* 1[2], 312. 321. 552. Iw. v. Müllers *Handb.* 2[3], 1, 43, Hirt *Bezz. Beitr.* 24, 290, H. Reichelt *Bezz. Beitr.* 26, 276), oder auch um *faciēs* zu aind. *bhā́-ti* 'scheint, leuchtet, erscheint' und zu griech. *φά-σι-ς* 'Erscheinung' zu stellen (Corssen *Krit. Beitr.* 44. *Desspr. Vokal.* 1[2], 141, G. Curtius *Grundzüge*[5] 296. 297, Vaniček *Griech.-lat. etym. Wörterb* 578. *Etym. Wörterb. d. lat. Spr.*[2] 180, von Grienberger *Unters. z. got. Wortkunde* 42). Der Begriffskern von 'Licht, leuchten' kann doch nur mit äußerster Mühe in *faciēs* gefunden werden. Und es ist, worauf namentlich auch die Mitberücksichtigung des Kompositums *super-ficiēs* führt, „*facies* in seiner ursprünglichen Bedeutung als ein Synonymum von *forma*", sowie dazu von *figūra* und *speciēs*, „und nur in verengerter Bedeutung als eines von *os* und *vultus* anzusehen" (Döderlein *Lat. Synon. u. Etym.* 4, 317). Mit Recht betont man auch, daß schon die Stelle des Gellius 13, 29 *quidam faciem esse hominis putant os tantum et oculos et genas, quod Graeci πρόσωπον dicunt: quando facies sit forma omnis et modus et factura quaedam corporis totius, a faciendo dicta, ut ab aspectu species et a fingendo figura* und die des Nonius 52, 20 sqq. Merc. *faciem, totius corporis formam, non tantum πρόσωπον, id est os, posuit antiquitas prudens. ut a spectu species et a fingendo figura, ita a factura corporis facies* die völlig zutreffende Worterklärung bringen. So Forcellini-de Vit *Lex.* 3, 11[a] und Freund *Wörterb.* 2, 493[b], ferner Bréal *Mém. soc. linguist.* 5, 435 und Bréal-Bailly *Dict. étym. latin* 82[a], Wharton *Etyma lat.* 33, besonders aber Pott *Wurzel-Wörterb.* 3, 196 mit dem Hinweis auf die oben dargestellte romanische Bedeutungsentwickelung von lat. *factio* und *factūra*.

τέρας sich fügen. Hirt, der ganz richtig, wie wir sahen (o. S. 60), *τέρας* und das lit. *kerěti* 'verzaubern' zusammenbrachte, gab D. indog. Ablaut 19, im Unterschied von der späteren Stelle S. 77, dies litauische Wort vielmehr (oder auch?) als wurzelverwandt mit air. *caire* F. 'Tadel' aus; aber das letztere kann wegen der ihm entsprechenden britannischen Formen acymr. *cared*, cymr. *caredd cerydd*, corn. *cara* und mbret. *carez*, nbret. *karé* F. 'Tadel' (vgl. Stokes Ficks vergleich. Wörterb. 2[4], 71, Brugmann Grundriß 1[2], 464 und V. Henry Lex. étym. du bret. mod. 68) keinen labiovelaren Anlaut gehabt haben. Daß auch in der Bedeutung das air. *caire* 'Tadel' nicht den erforderlichen Einklang mit lit. *kerěti* nebst abulg. *čarŭ*, *čara* 'Zauber' zeige, habe ich Bezz. Beitr. 24, 110 gegen Brugmann a. a. O. bemerkt.

Mit aind. *ā-ścar-ya-* ist, wenn wir es richtig deuten, auch das erste Beispiel der Palatalisierung des *k-* der Wurzel *(s)kar-* im Altindischen gegeben. Diese Wurzel gleicht ja sonst den aus indo-iranischer Zeit überkommenen Wechsel zwischen *k-* und *c*-Formen durchweg zugunsten der ersteren im Altindischen aus, was für die Sprache den Vorteil mit sich bringt, daß sie, indem sie anderseits bei der Wurzel indog. *qel-* von aind. *cár-a-ti* 'bewegt sich, wandert, streicht umher, treibt', griech. *πέλω*, *πέλομαι*, lat. *colo* ebenso konsequent die *k*-Formen ausmerzt, neue formale Differenzierung gleichgebildeter Wortformenpaare, die anderweitig zusammengefallen wären, erlangt; also bei *kariṣyáti* und *cariṣyati* Fut., *kártum* und *cartum* Inf., *kárana-m* und *cáraṇa-m* Nom. act., *a-kārṣīt* und *a-cārṣam* Aor., wo beide Male *c-*, bei *cakártha*, *cakā́ra* und *cacartha*, *cacā́ra* Perf., wo auf beiden Seiten *-k-* vorliegen sollte. Offenbar war es die Lautgestalt der beiderseitigen Präsentia ved. *kṛ-ṇó-ti* aus indog. **qṛ-néu̯-ti* und *cár-a-ti* aus indog. **qél-e-ti*, die die Richtschnur dafür abgab, daß bei dem Zubehör der einen Wurzel dieser, bei dem der anderen der entgegengesetzte Weg der durchgreifenden Ausgleichung zwischen Guttural und Palatal

eingeschlagen wurde. Im Altiranischen dagegen gibt es im System des *kar-* 'machen' Überreste der lautgesetzlich palatalisierten Formen, wie z. B. g.-avest. *čōrᵉṯ* Aor. 'er machte' aus indog. **qér-t*, j.-avest. *frašō-carᵉtar-* Nom. ag., apers. *cartanaiy* Inf.; vgl. Hübschmann Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 35, 173f., Bartholomae Indog. Forsch. 4, 128 mit Anm. 4. Grundriß d. iran. Philol. 1, 1, 10. 67, Jakob Wackernagel Altind. Gramm. 1, 145, Brugmann Grundriß 1², 579. Kurze vergleich. Gramm. 177 und W. Foy Kuhns Zeitschr. 35, 61. Daß im Sanskrit unser *ā-śkar-ya-* mit *-śkar-ya-* = indog. **-sqer-i̯o-* dem Lautausgleich entging, ist natürlich seiner Bedeutungsisolierung zuzuschreiben.

Hinter dem lit. *kera-s* Mask. 'Zauber' mag, woran der *e*-stufige Wurzelablaut denken läßt, ein ehemaliges Neutrum *ker-as* = indog. **qér-os* stecken; das wäre dann dasselbe Wortgebilde mit dem aind. ved. *kár-aḥ* Neutr. 'Tat' für lautgesetzliches **cár-aḥ* nach dem eben Gesagten. So ja auch bei lit. *véidas* Mask. 'Angesicht', abulg. *vidŭ* 'Ansehen, Form' = griech. *εἶδ-ος* Neutr., aind. *védaḥ* N. 'Erkenntnis' (Wiedemann D. lit. Praet. 14, Hirt Indog. Forsch. 1, 35. 2, 349. D. indog. Akzent 238); ebenso meines Erachtens bei lit. *menas* Mask. 'Verständnis, Meisterschaft' (Leskien D. Ablaut d. Wurzelsilben im Lit. 336. D. Bildung d. Nomina im Lit. 162), das ganz wohl dasselbe alte Neutrum wie griech. *μέν-ος*, aind. *mán-aḥ*, avest. *manō* sein kann; ferner vielleicht bei lit. *pẽras* 'Brut der Bienen' und *ùž-peras* 'bebrütetes Ei' von derselben Wurzel wie lit. *periù, perė́ti* 'brüten, hecken' und lat. *pario, partus*, griech. *πορεῖν, πόρις, πόρτις, πόρταξ*, wenn die weiteren Spuren des -es-Neutrums indog.* *pér-os* 'Hervorbringung, Erzeugung' durch die germanischen Nominalbildungen mhd. md. mnd. *verse*, mnl *vaerze* 'Färse, junge Kuh', ahd. *far* (Plur. *farri, ferri*), ags. *fearr* und ahd. *farro*, mnl. mnd. *varre*, aisl. *farre* 'Farre, (junger) Stier' gegeben sind (vgl. Verf. Paul-Braune-Sievers' Beitr. 20, 90f.). Dann ist das Nebeneinander der Neutralbildungen

lit. *ker-as* und griech. *τέρ-ας* in morphologischer Hinsicht ein neuer Fall derselben Art, wie aind. *mán-aḥ*, avest. *manō*, griech. *μέν-ος*, lit. *men-as:* apers. (*haχā-*)*man-iš*, ferner aind. *sád-aḥ*, griech. *ἕδ-ος :* avest. apers. *had-iš*, ferner aind. (*sva-*)*roc-aḥ* Voc., avest. *raocō*, apers. *rauca*[h] *:* aind. *roc-íḥ*, aind. *táv-as*(*-vān*)*:* avest. *təv-iš*, aind. *tám-aḥ : tám-is*(*-rā*) u. ähnl. mehr. Ausführlicheres hierüber, als über einen Parallelismus der Voll- und der „Schwastufe" des *-ες*-Suffixes, bei Bartholomae Bezz. Beitr. 17, 113. Grundriß d. iran. Philol. 1, 1, 95, während eine andere Anschauungsweise Hirt D. indog. Ablaut 74 f. Handb. d. griech. Laut- u. Formenl. 276 f. vertritt.

Hyperboreer

Von **Otto Schroeder** in Berlin

Die wissenschaftliche Bearbeitung des Hyperboreerproblems beginnt mit Johann Matthias Gesners zweiter Vorlesung *De Phoenicum navigationibus extra columnas Herculis.*[1] Der Ruhm, das Problem richtig eingestellt zu haben, gebührt Karl Otfried Müller, in dessen Doriern[2] das Hyperboreerkapitel, auch schriftstellerisch, ein Glanzstück bildet. Welcker[3] goß wohl einiges Wasser in den allzu feurigen Wein; einen Fortschritt bedeutet sein Name diesmal nicht. Von dem, was seither hinzugekommen ist, heben sich einige Sätze Hermann Useners ab,[4] denen wir im Verlauf der Untersuchung wieder begegnen werden.

Die Hyperboreer sind dem ältesten Epos fremd; zuerst erscheinen sie in den Epigonen und bei Hesiod. Leider beschränkt sich unsere Kenntnis auf eine kurze Anmerkung Herodots (IV 32): *ἀλλ' Ἡσιόδῳ μέν ἐστι περὶ Ὑπερβορέων εἰρημένα, ἔστι δὲ καὶ Ὁμήρῳ ἐν Ἐπιγόνοισιν, εἰ δὴ τῷ ἐόντι γε Ὅμηρος ταῦτα τὰ ἔπεα ἐποίησεν.* Bei Hesiod könnte man an die Koronis-Eoee denken (fr. 122—127 Rz[2]): Apollon verbarg den Pfeil, mit dem er nach dem Blitzestode seines Sohnes Asklepios die Kyklopen getötet hatte, während seiner Dienstzeit bei Admetos, *ἐν Ὑπερβορείοις, in Hyperboreo monte*[5], der Pfeil aber war riesengroß, *ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός φησιν ἐν*

---

[1] Gehalten 1757, abgedruckt in Gottfr. Hermanns *Orpheusbuche* 1805, S. 640 ff. [2] 1824 I 267 ff., 1844 I 269 ff.

[3] 1860, im 2. Bde. der *Griech. Götterlehre*, S. 248 ff.

[4] *Götternamen* 202, *Sintflutsagen* 198.

[5] Ps.-Eratosth. *catast*[illegible]in. *astron.* II 15.

τῷ περὶ δικαιοσύνης — damit fällt wohl die ganze Pfeilgeschichte. Eine durchaus passende Stelle gab es für die Hyperboreer im dritten Buche des Frauenkatalogs, neben Großköpfen, Unterirdischen, Greifen und Zwergen (fr. 60—62. 209 Rz[2]): lauter vorweltlichen Völkern, die irgendwo auf der besiedelten Erde zu suchen, Hesioden wohl nicht in den Sinn kam. Von dem Epigonenepos wissen wir nur allzu wenig. Man hat die Hyperboreer schon hier als Begründer des pythischen Orakels ansprechen wollen — laut hellenistischer Fiktion (Paus. X 5, 8); erinnern wir uns lieber an die Flucht eines Teiles der geschlagenen Theber zu dem mythischen Volk der Encheleer[1], von denen ehemals Kadmos in das Elysium gelangt war.[2] Die Ansetzung der Encheleer in bestimmten Teilen Illyriens wird späteren Datums sein, ein Werk der korinthischen Ansiedler, womit ein Bedenken gegen das Hinaufrücken der Epigonen ins achte Jahrhundert[3] schwindet. Die Flucht zu ihnen ist eher einer Entrückung als einem Wanderzug zu vergleichen, wonach sich dann die später erzählte Flucht in die thessalische Hestiaiotis[4] als eine Pragmatisierung der frommen Sage darstellt. Neben diesem Fabelvolk konnten leicht auch die Hyperboreer in dem Epos auftreten; mehr wird sich nicht behaupten lassen.

In diesen summarischen und beiläufigen Erwähnungen wird niemand die erste Ausgestaltung sehen wollen: sie setzen, es kurz zu sagen, eine beträchtlich ältere Kultpoesie voraus.

Auf eine delphische Kultsage stoßen wir in dem Hymnus (oder Prooimion oder Paian) des Alkaios, einem lesbisch stilisierten *ὕμνος κλητικός*, der für uns die erste Verbindung der Hyperboreer mit Apollon bedeutet. Wir kennen den

---

[1] Polyb. bei Steph. Byz.: *Ἄρκυια· πόλις ἐν Ἰλλυρίᾳ παρ' Ἐγχελέαις, εἰς ἣν Βάτων ὁ Ἀμφιαράου ἡνίοχος μετὰ τὸν ἀφανισμὸν αὐτοῦ ἀπῴκησεν.*

[2] Strab. VII 326, Apollod. III 39 W., *Schol. Pind. Pyth.* III 153 extr., Eurip. *Bacch.* 1338. [3] Bethe, *Theb. Heldenl.* 148.

[4] Diod. IV 67, Paus. IX 8, 6, Bethe 114, 116, 154.

Anfang, *Ὦναξ Ἄπολλον, παῖ μεγάλω Διός*, sind aber sonst, von einigen kurzen Notizen abgesehen, auf die Paraphrase des Schönredners Himerios (XIV 10) angewiesen. Doch was sich als alkaischer Kern herausschälen läßt, ist wertvoll genug: Apollon, gleich nach seiner Geburt von Zeus ausgestattet mit Leier und goldener Haarbinde[1] und mit einem Schwanengespann, enteilt zu den Hyperboreern, um dort ein 'volles Jahr' zu bleiben und endlich, zur Sommerzeit, seine Epiphanie in Delphi zu feiern, von den Reigen und Opfern der Delphier herbeigezogen und von den rauschenden Wassern der Kastalia und des Kephissos und dem Gesang der Nachtigallen, Schwalben und Zikaden festlich begrüßt.

Wenn der Delier, wie für erwiesen gelten darf,[2] älter ist als der Pythier, und wenn des Deliers Winterfahrt nach Lykien ging[3], so ist die Folgerung unabweislich, der Pythier hat den Hyperboreerglauben nicht erzeugt — wozu nichts ihn trieb —, er hat ihn vorgefunden: die Hyperboreer sind älter als der delphische Apollokult.

Auf Delos wußte man eigentlich nur von weiblichen Hyperboreern zu erzählen: in und hinter dem Artemision gab es je ein Doppelgrab von hyperboreischen Heroïnen. Die Delier unterschieden in ihren Beziehungen zu den frommen Verehrern ihrer Göttin drei Epochen: eigentümliche Weihgeschenke, geheimnisvoll in Weizenstroh versteckte *ἱρά*, genau so, wie Herodot[4] sie bei thrakischen und paionischen Weibern beobachtet zu haben scheint (*οἶδα δὲ αὐτός*), wenn sie ihrer Artemis, d. h. der Bendis oder Mendis opferten, kommen zu Herodots Zeit angeblich von den Hyperboreern zu den Skythen,

---

[1] *χρυσομίτρας* ist sonst Dionysos; Soph. OR 509.

[2] Vgl. jetzt auch v. Wilamowitz *Herm.* 38, 1903, 575.

[3] *Λύκιε καὶ Δάλοι' ἀνάσσων Φοῖβε* Pind. *Pyth.* I 39, *qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluenta Deserit ac Delum maternam invisit Apollo* . . . Verg. *Aen.* IV 143, *Delius et Patareus Apollo* Hor. c. III 4, 64.

[4] Herod. IV 33.

die sie von Nachbar zu Nachbar weitergehen lassen, über das Adriatische Meer nach Dodona, von da über die malische Bucht durch Euboia über Tenos nach Delos. Dies Weitergeben von Hand zu Hand ist gewiß uralter Brauch[1], auch die Etappenstraße, in der delischen Legende als taghelle Wirklichkeit beschrieben, gewiß nicht ganz jung, älter jedenfalls als die ihr nachgebildete attische[2] von den Hyperboreern, Arimaspen, Issedonen über Sinope nach Prasiai, deren Entstehung der Peisistratidenzeit angehören mag, da die Athener anfingen, ihr Augenmerk nach Nordosten zu richten, und von dort das Arimaspenepos des Aristias von Prokonnesos (aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts) bei ihnen Eingang gefunden hatte. An den Anfang der heiligen Straßen ein unendlich fernes, unkontrollierbar frommes und tugendreiches Volk zu setzen, war, wie sich leicht begreift, kirchenpädagogisch von hohem Wert. Die Wohnsitze der Hyperboreer über dem Adriatischen Meer und hinter den Skythen stimmen zu der elischen Kultlegende, die das Hyperboreerland jenseits des Boreas[3], an den mythischen, allmählich Donau, Po, Rhone und Ebro vereinigenden, mit einem Mündungsarm auch an den Hadria reichenden Istros.[4]

Aber die beschriebene Übermittelung der Opfergaben war nicht die ursprüngliche: zuerst machten sich zwei hyperboreische Jungfrauen selber auf den Weg, die heiligen Garben nach Delos zu bringen, unter dem Schutz von fünf Begleitern, οἱ *νῦν Περφερέες καλέονται τιμὰς μεγάλας ἐν Δήλῳ ἔχοντες*, fügt Herodot hinzu. Die Ehren scheinen darin bestanden zu

---

[1] Vergleichbar dem Weitergeben der Feuerzeichen von Berg zu Berg, symbolisch nachgebildet in dem Fackelwettlauf, z. B. zu Ehren der thrakischen Göttin, Anfang von Platons Staat. [2] Paus. I 31, 2.

[3] *ὑπὲρ τὸν ἄνεμον τὸν Βορέαν* Paus. V 7,7; *πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα* Pind. *Olymp.* III 31.

[4] *Schol. Apoll. Rh.* IV 284, *Ἴστρου ἀπὸ σκιαρᾶν παγᾶν* Pind. *Olymp.* III 14.

haben, daß ein Kollegium von fünf Tempelbeamten nach ihnen benannt sein wollte, vielleicht 'Herumschreiter', in Prozession um den Altar oder in dem heiligen Bezirk von Altar zu Altar (*Περφερ(έ)ες· θεωροί*, etwas blaß, Hesych.), früher vielleicht Tänzer, zweimal zwei um einen Koryphaios, oder wild um die eigene Achse wirbelnde Derwische; wenn 'Herumträger', so ward der Grammatik (*qui circumferuntur*) Gewalt angetan; wenn 'Hinüberträger', so doppelt, wenn 'Überbringer' oder 'Darbringer', so dreifach und vierfach. Mit dem Namen Hyperboreer haben sie, auch bei aller Verleugnung der Grammatik, nicht das mindeste zu tun: gerade wenn die Begleiter der beiden Jungfrauen, als solche, *Περφερέες* hießen, so konnte das Wort nicht auch die Jungfrauen und das ganze Volk bezeichnen.[1]

Die beiden hyperboreischen Jungfrauen sollen Hyperoche und Laodike geheißen haben, zwei der Heldensage beliebig entnommene Namen. Trotz ihrer fünf Perpheren fanden sie in Delos ihren Tod, wir erfahren nicht, ob durch irgend ein Mißgeschick oder durch Opferung, nach altem Thargelienbrauch; auf ihrem Grabe, innerhalb des Artemisions, legten Jungfrauen vor dem Hochzeitstage, die jungen Burschen beim Eintritt der Pubertät, Haarweihen nieder. Man hat hiernach gewiß ein Recht, in den geheimnisvollen, unter Stroh verborgenen Gaben, nicht mit Welcker[2] samländischen Bernstein, sondern, nach einer Andeutung Mannhardts[3], ein Symbol des Fruchtbarkeitsdämons zu vermuten.

Das angeblich noch vor diesen ersten Garbenbringerinnen von Hyperboreerland nach Delos gekommene Jungfrauenpaar,

---

[1] Die hellenistischen Monatsnamen *Ὑπερβερεταῖος* (in Makedonien und Syrien) und *Ὑπερβέρετος* (in Kreta), die Heinr. Lud. Ahrens, *Rhein. Mus.* 17, 1862, 340, zur Erklärung des Wesens der Hyperboreer benutzen wollte, sind noch nicht erklärt; ebenso dunkel die von Otto Crusius, *Mythol. Lex.* I 2823, 42, beigebrachte Glosse *ὑπερβερεταῖα· ἐπὶ τῶν ὑπερχρονίων* Zenob. vulg. 530.

[2] *Griech. Götterl.* II 353. [3] *Antike Wald- und Feldkulte* 237.

Opis und Arge[1] oder Opis und Hekaerge,[2] mit zwei Artemisnamen, das, hinter dem Artemision begraben, einen durch olenische Hymnen bezeugten uralten Kult genoß, mit *ἀνάκλησις*, *ἀγυρμός*, *ἐναγισμός*, das jedoch andere ebenfalls zu Garbenbringern und zu Empfängern von Haarweihen machten[3], können wir auf sich beruhen lassen: die Hauptsache bleiben die Haarweihen und die aus nachweislich thrakischem Kult stammenden Garbenopfer. Wichtig ist auch die Theorenstraße vom Malischen Meerbusen, wo am Fuße des Oita Thraker saßen, nach Delos. Die Hinzufügung von Dodona darf man wohl auf einen Orakelspruch zurückführen, der die 'hyperboreischen' Sendungen empfahl.

Ein delischer Hymnus, angeblich des Melanopos von Kyme, läßt Opis und Hekaerge nicht *ἅμ' αὐτοῖς τοῖς θεοῖς*, sondern *πρότερον ἔτι τῆς Ἀχαιΐας* nach Delos gekommen sein.[4] Auf eine Göttin dieses Namens 'aus Hyperboreerland' gab es in Delos einen olenischen Hymnos, desgleichen einen olenischen auf 'Eileithyia, Eros' Mutter', *εὔλινον τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ — καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν*[5], lauter merkwürdige Nachrichten, die ein neues, aber nach dem, was uns soeben die Garbenopfer lehrten, nicht unerwartetes Licht auf den Ursprung des Kultes werfen, wenn man unter der Achäerin die achäisch-thrakische Demeter von Gephyra versteht, die als *Ἐλευθώ*[6] oder *Ἐλευθία* der Leto beistand und dann als *Δημήτηρ Θεσ-*

---

[1] Herod. IV 34.

[2] Paus. I 43, 4. V 7, 8; Serv. Verg. *Aen.* XI 858; für *Opim et Hecaergon nutritores Apollinis et Dianae* 532 wird ... *Hecaergen nutrices* ... zu lesen sein. Callimachos Del. 292 fügt eine *Λοξώ* hinzu, einen weiblichen Apoll.

[3] Callim. *Del.* 283—299; *Οὖπις ἀμαλλοφόρος* Euphor. fr. 109 Mein.; Paus. I 43, 4; Serv. Verg. *Aen.* XI 532. 858; wie denn auch Herodot sie zwar *αὐτοῖσι τοῖσι θεοῖσι* — also mit den Göttinnen und Apoll —, aber doch *κατὰ τοὺς αὐτοὺς τούτους ἀνθρώπους*, also die Garbenstraße, kommen läßt.

[4] Paus. V 7, 8.

[5] Paus. V 7, 8; IX 27, 2; VIII 21, 3.

[6] *Ἐλευθώ· — Εἰλείθυια καὶ μία τῶν Εἰλειθυιῶν καὶ ἐπώνυμον Δήμητρος παρὰ Ταραντίνοις καὶ Συρακοσίοις* Hesych.

μοφόρος[1] Tempel und Fest in Delos hatte. Der Eros ist dann natürlich der uralte thespische, der auch bei Hesiodos am Anfang aller Dinge steht. Thraker also von Mittelhellas, vom Oita, Helikon und Kithairon brachten den Hyperboreerkult nach Delos.

Die im Kulte von Delos wie von Olympia vorgenommene boreale Lokalisierung der Hyperboreer drang in die Literatur mit dem schon genannten Arimaspenepos des Prokonnesiers. Von Phoibos' Geist ergriffen, wollte Aristeas[2] zu den Issedonen gekommen sein, die nördlich vom Schwarzen Meer hinter Kimmeriern und Skythen hausten und die ihm nun von den einäugigen Arimaspen, den goldhütenden Greifen, endlich den ans Nordmeer reichenden Hyperboreern erzählt hätten. Leider erfahren wir aus Herodots Bericht nichts weiter von den Hyperboreern, als daß sie an dem allgemein dort herrschenden Völkerdrängen sich nicht beteiligten.

Über den hyperboreischen Sühnepriester Abaris, mit dem Kathartik und Mystik, scheint es, in den Hyperboreerglauben eindrang,[3] meldet Herodot nur, mit einem verächtlichen Seitenblick, *ὡς τὸν ὀιστὸν* (Apollons, versteht sich) *περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεόμενος* (IV 36). Die späteren Fabulisten wußten von ihm desto mehr zu erzählen, was uns hier nichts angeht.[4]

---

[1] Welcker, *Griech. Götterl.* I 359, Robert, *Griech. Myth.* I 752, Töpffer, *Att. Geneal.* 221/2.

[2] Herodot (IV 13—16) redet ganz unzweideutig von einer poetischen Fiktion; Pausanias (V 7, 9) mißversteht und denkt an eine wirkliche Reise. Weiteres Rohde, *Psyche*[2] II 92.

[3] Pindar soll ihn, wie den Aristeas, irgendwo erwähnt haben, als Zeitgenossen des Kroisos, heißt es, fr. 270, vielleicht in dem delischen Paian *Χαῖρ', ὦ θεοδμάτα* fr. 87, 88.

[4] Als Kuriosum sei erwähnt, daß aus einer ökumenischen Seuche oder attischen Hungersnot, die er zu vertreiben hatte, schließlich — wenn man den Herausgebern traut, sogar bei dem Redner Lykurgos (II 270 *Bait.-Saup.*), eine Hungersnot im Hyperboreerlande selbst geworden ist. Harpokr. unter *Ἄβαρις*, Schol. Ar. *eq.* 729 und Eudoc. *viol.* p. 20.

Der Vorstellung von einem fernewohnenden, sittenreinen und glücklichen Volk haben Dichter und Romanschreiber noch manchen Reiz abgewonnen, phantasievolle Ethnographen und von der landläufigen Zivilisation unbefriedigte Propheten aus der Tiefe des Gemütes noch manchen Zug geliehen, sehr früh auch Komödiendichter ihren Spott angedeihen lassen; für das ursprüngliche Wesen des Hyperboreerglaubens lehrt das alles wenig. Ehe wir mit einigen Worten darauf eingehen, gilt es noch bei einer bisher von uns nicht berührten Dichtung zu verweilen, deren genauere Betrachtung einigen Aufschluß zu versprechen scheint: es ist Pindars Jugenddichtung 'Perseus bei den Hyperboreern', in dem Lied auf den thessalischen Edelknaben Hippokleas, delphischen Sieger 498 v. Chr., also dem Liede Pythien X, 21—44.

Was Perseus bei den Hyperboreern eigentlich zu schaffen hat, ist nicht leicht zu sagen. Er weilt dort, in aller Seelenruhe schmausend, vor dem Gorgonenmorde: niemand wird *ἔπεφνέν τε Γοργόνα* 47 plusquamperfektisch deuten wollen. Also scheint es nur auf eine kleine Stärkung abgesehen; höchstens mochte der Held nach dem Durchgang durch dies gesegnete Volk gefeit erscheinen gegen drohende Fährnis. Nichts dergleichen deutet Pindar an; er übernahm den Zug vermutlich ohne viel Skrupeln aus der Heldensage, und zwar aus der boiotischen, was bei Pythien XII (Athene Flötenspielerin) noch deutlicher wird. Den Boiotern aber hatten den Hyperboreerglauben wunderfrohe Thraker vom Helikon und vom Kithairon übermittelt.

Aber was bedeuten die Hekatomben von geschlachteten Eseln? Ist die breite Ausmalung der *ὕβρις ὀρθία κνωδάλων*, d. h. ihrer hochaufbäumenden, offenbar brünstigen Sprünge, bloß ein derber Scherz, den man dem schlechten Geschmack der thessalischen Barone oder des zwanzigjährigen boiotischen Junkers zugute halten muß? Wirklich hat man so urteilen wollen, froh, daß man *ὄρθιος* nicht geradeswegs ithyphallisch

zu deuten gezwungen war: 'laut' sollt es heißen — als ob das Wort, wie das lateinische *altus*, jemals an sich 'laut' hieße! — und das laute, häßliche Îkah sollte dem feinhörigsten aller Götter einen zwar nicht sehr geistreichen, aber doch harmlosen Spaß bereiten, wogegen andere nur eingewandt haben, daß man Töne nicht sehen könne (*γελᾷ θ' ὁρῶν* 36).

Über den Esel im griechischen Kultus hat Arth. Bernh. Cook einige rasche Zusammenstellungen gemacht, ausgehend von einem mykenischen Fresko mit einer zuerst von ihm richtig gedeuteten rituellen Eselsmaskerade[1], und auch die Eselshekatomben Pindars kurz berührend. An Schlange, Pferd, Adler, Löwe, Stier und Bock, als Kultustiere und als Sinnbilder der Gottheit, haben wir uns gewöhnt; beim Esel haben wir mehr zu überwinden. Uns ist der Esel, wie schon den Griechen der ersten sozialen Kämpfe (*ὥσπερ ὄνοι μεγάλοις ἄχθεσι τειρόμενοι* Tyrt. 6, 1), wesentlich das genügsame, geduldige Lasttier. Ganz anders im ionischen Epos. Das Eselsgleichnis im *Λ*, das man gern als ein übermütiges, den Aias mehr verspottendes als verherrlichendes Einschiebsel dem alten Epos abspricht, ist durchaus ernst gemeint: dem Aias können die Feinde nicht mehr anhaben, als dumme Jungen dem ernsten Tier, das in überlegener Ruhe, um die kindischen Knüttelhiebe unbekümmert, seinem Futter nachgeht. Was kann nun die Funktion des Esels sein, wo Last- und Arbeitstier der Halbesel ist? Keine andere als die des Zuchthengstes. Wer bei uns auf dem Lande die privilegierte Stellung eines Zuchtbullen oder eines Beschälhengstes beobachtet, der versteht wohl, wie man, von der zunächst rein wirtschaftlichen Wertschätzung und der Bewunderung einer über alles Menschenmaß hinausgehenden Leistungsfähigkeit, zu einer Vergötterung

[1] *Journ. hell. Stud.* XIV 1894, 81 ff. Die Deutung hat inzwischen eine Bestätigung erfahren durch das heilige Gewand von Lykosura, mit einem ganzen Fries von rituellen Tänzern in Tiermasken, darunter auch, besonders gut erkennbar, einer Eselsmaske.

kommen kann. Jedenfalls ward der Springesel allen denen, die ein Maultier zu schätzen wußten, ein Spender unendlichen Segens. Zugleich aber machte die abschreckende Häßlichkeit, besonders des brünstigen Esels, den dämonischen Segenbringer geeignet zum dämonischen Verscheucher alles Unsegens. In diesem Doppelsinne, als Vater des Lebens und als apotropäischer Fratz steht ein in brünstiger Erregung schreiender Esel, den ein unter dem erhobenen Schwanz pickender Rabe noch zu stimulieren scheint, auf den Münzen der thrakisch-makedonischen Stadt Mende.[1] Von den Göttern ist der Esel mit keinem enger verbunden als mit Dionysos, was keiner Ausführung bedarf. Mit Pan hat er den Beinamen gemein, *Κήλων*, der Beschäler oder der Brunnenschwengel: *ὥσεί τ' ὄνου Πριηνέος Κήλωνος* bei Archilochos (97), *Χαῖρε χρυσόκερω βάβακτα Κήλων Πάν* bei Kratinos (fr. inc. 22 M., 321 K.). Wenn man endlich hört von einem in den Fels gehauenen Eselrelief in einem argolischen Weinberg[2], so ist die rechte Verbindung hergestellt mit dem treuen Gartenhüter Priapos.[3]

Für die Eselopfer der Hyperboreer ist Pindar einziger Zeuge: Kallimachos (fr. 187/8), Simias von Rhodos (*Ἀπόλλωνι*) und Antoninus Liberalis (XX) hängen von ihm ab. Die delphischen Eselopfer in dem Amphiktyonendekret für 380[4] haben sich als ein Irrtum erwiesen, die [ὄ]*νοι* sich in [ὦ]*νοι* verwandelt. Wenn wir absehen von dem tarentinischen Opfer an die Winde[5], so ist das einzige für historische Zeit bezeugte Eselopfer das an Priapos in Lampsakos[6], von den milesischen

[1] Imhoof-Blumer und Otto Keller, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen d. kl. Alt.* 1889 II 25—27, V 24. [2] Paus. II 38, 3.

[3] Was der bronzene Esel der Amprakioten in Delphi bedeutete (Paus. X 18, 4), ist nicht klar; die von den Küstern erzählte Legende ist ohne Wert.

[4] *CIG* 1688, Ahrens *Dial. Dor.* 484, *GDI* 2501, 14.

[5] Hesych. unter *Ἀνεμώτας*, Stengel *Herm.* 35, 1900, 627ff.

[6] Ovid. *fast.* VI 345, Lactant. *instit.* I 21, jeder mit einer frivolen Begründung des Opfers; zu Lactantius stimmt der richtig gelesene Hygin. *astron.* II 23.

Ansiedlern dort zweifellos nicht eingeführt, sondern vorgefunden, ein Vermächtnis also der thrakisch-phrygischen Urbevölkerung der Propontis. Die skythischen Eselopfer des Apollodor mögen sich erklären aus der Verschwommenheit des Begriffes Skythen.[1] Vielleicht aber stammen sie aus einer Zeit, da man die Hyperboreer zu Nachbarn oder gar Vettern der Skythen machte; dann fielen sie mit Pindars hyperboreischen Eselopfern zusammen.

Die Eselsohren des Midas hat man sich längst gewöhnt als Überlebsel eines tiergestaltigen Gottes anzusehen. Wenn es nun einen Midasgarten außer in Phrygien auch in Makedonien gibt,[2] so darf man fragen, wo er ursprünglich ist. Die Frage deckt sich nicht völlig mit der anderen, ob die Phryger von den thrakischen Brygern stammen oder umgekehrt. Diese Frage möcht ich mit den meisten heute[3] zugunsten der europäischen Urheimat beantworten und doch dem Tiersymbol, wie dem Tiere selbst, seine asiatische Heimat lassen. Das thrakische Mutterland hätte dann, in einer Art Rückflut, den Ritus erst von den ausgewanderten Söhnen empfangen, und die Eselopfer wären im Hyperboreerkult, falls dieser nicht auch aus Asien stammte, etwas Sekundäres, etwas erst von außen Hinzugekommenes.

Wichtiger als dieser barbarische Ritus ist ein Zweites, was uns Pindars Jugendgedicht lehrt: Hyperboreerland liegt weder am Nordmeer, noch an den Isterquellen, noch überhaupt auf Erden, *ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰών* <*κεν*> *εὕροις Ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυματὰν ὁδόν*, auf keine irdische Weise läßt

---

[1] Apollod. fr. 13 = *FHG* I 431. Weiß man denn, wo die Sarakoren wohnen, die eine Eselkavallerie hatten und besondere Prachtexemplare dem Ares heiligten (Ael. *v. h.* XII 34)? Nördlich vom Balkan war es dem Esel schon zu kalt, wie durch viele Zeugnisse feststeht, vom Skythenland sagen es ausdrücklich Herodot und Aristoteles.

[2] Herod. VIII 138, Bion v. Prokonn. b. Ath. 45° = *FHG* II 19.

[3] Kretschmer, *Einl. Gesch. griech. Spr.* 1896, 172 ff.

sich dorthin gelangen, wie ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὔ ποτ' ἀμβατός. Hyperboreerland ist Himmelsland. So unterscheidet sich auch das Leben der Hyperboreer wesentlich von dem aller Erdenbewohner in Wirklichkeit und Dichtung: bei Leier- und Flötenklang, goldene Lorbeerkränze im Haar, schmausen sie hochgestimmt, Krankheit und verwünschtes Alter sind fremd dem heiligen Geschlecht, frei von Mühen und von Kriegen wohnen sie, der strengen Nemesis entrückt.

Das ist kein idealisiertes Naturvolk, wie die rechtlichen Abier der Ilias oder die gesetzlichen Skythen des Aischylos (fr. 198 N[2]), kein aus dem geräumigen Oberland auf eine ferne Insel gedrängtes und dort zu märchenhaftem Wohlstand gediehenes Phaiakenvolk (ζ 4); es ist ein Volk von Heroen, nur weit herrlicher, als boiotische Dichter die verklärten Helden von Theben und Troia mochten geschildert haben;[1] es ist ein verewigtes goldenes Geschlecht (*op.* 112 ff.):

> *ὥς τε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες,*
> *νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος· οὐδέ τι δειλὸν*
> *γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι*
> *τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων.*

Ob die Hyperboreer auch den Tod nicht kennen, gottähnlicher noch als die Menschen des goldenen Zeitalters (*θνῆσκον δ' ὥς θ' ὕπνῳ δεδμημένοι*), läßt Pindar ungesagt.

Von hier aus werden wir zu prüfen haben, was der anekdotische Wust, mit dem man sehr früh, scheint es, den Hyperboreernamen umgeben hat, etwa an altreligiösem Gut enthalten mag. Wenn man die eisigen Rhipäen, von denen der Nordwind kommt,[2] zum Hyperboreergebirge gemacht hat,[3] so hängt das, wie man leicht sieht, an der Lokalisierung im hohen Norden. Als dann die Hyperboreer, sei es mit den

---

[1] *op.* 159 ff.; die Stelle ist in doppelter Fassung, daneben aber lückenhaft überliefert. [2] Alcm. 58, Hippocr. *π. ἀέρων* 19.

[3] Hellanic. fr. 96 = *FHG* I 58, Damastes b. Steph. Byz. *'Υπερβ.*

Inseln der Seligen[1], sei es mit Herakles[2] nach Westen rückten, mußten wohl oder übel die Nordwindberge nachfolgen.[3] In den hohen Norden gehört auch die *Pterophoros regio*, so genannt nach den federähnlichen Schneeflocken[4], während der *ναὸς πτέρινος*, aus Federn und Wachs, den schon im Altertum manche seltsamerweise nach Delphi verlegten[5], auf dem Wunsche beruht, das fromme Himmelsvolk doch nicht ohne ein angemessenes Gotteshaus zu lassen. Dieselbe Phantasie machte den Sühnpriester des sechsten Jahrhunderts zum Luftschreiter[6] und ließ ihn auf Apollons Pfeil über Meer und Länder reiten.[7]

Was Ovid mit den Versen meint (Met. XV 356):

> *Esse viros fama est in Hyperborea Pallene,*
> *qui soleant levibus velari corpora plumis,*
> *cum Tritoniacam noviens subiere paludem,*

weiß niemand; mit der Etikettierung 'Seelenvogel' ist hier wie sonst nicht viel geholfen.

Als man das Himmelsvolk zu einer ethnographischen Merkwürdigkeit degradiert und ewige Jugend zu Langlebigkeit herabgestimmt hatte, fand sich auch eine entsprechende Diät hinzu;[8] als Todesart ward der Greisenselbstmord beliebt, mit dem leukadischen Sprung.[9]

---

[1] Auch die Gegenüberstellung (Pind. *Isthm.* VI 23) der Hyperboreer und der Nilquellen im Lande der mythischen Aithiopen (α 23. 24, Mimn. 12) zeigt eine Tendenz nach Westen. [2] Otfr. Müller *Dor.*[2] I 276.

[3] Die Zeugnisse bei Müller *Dor.*[2] I 279.

[4] Plin. *n. h.* IV 88, *οἶκε γὰρ ἡ χιὼν πτεροῖσιν* Herodot.

[5] Aristot. *pseudepigr.* p. 36 R, Paus. X 5, 10, der ihn jedoch schließlich wenigstens zu den Hyperboreern entschweben läßt, wohin er gehört nach Heracl. Pont. b. Ps.-Eratosth. 29. Kugelgestalt gibt ihm Hecat. Abder. fr. 2 = *FHG* II 386.

[6] *αἰθροβάτης* Porphyr. *vit. Pyth.* 29. [7] Himer. *ecl.* 19, 1.

[8] *μὴ κρηφαγοῦντας, ἀλλ' ἀκροδρύοις χρωμένους* Hellan. fr. 96. Von langlebigen Schlangenessern Rohde, *Gr. Rom.*[1] 219/20.

[9] Plin. *n. h.* IV 90, Pomp. Mela III 5.

In ihrer Weise erfinderisch war auch die Tempellegende: nach Delos ließ man Opis und Hekaergos, Maskulina des ersten delischen Heroinenpaares, Erztafeln aus Hyperboreerland bringen mit Offenbarungen aus dem Jenseits.[1] Delphi schützten beim Kelteneinfall die Hyperboreer Hyperochos und Laodokos, Maskulina des zweiten delischen Paares[2], in ihrem Wirken schlechte Nachahmer der delphischen Heroen Phylakos und Autonoos zur Zeit der Perserkriege.[3] Die von Pausanias (X 5, 7) aus Gedichten der 'Boio' zitierten hyperboreischen Orakelgründer zu Delphi, Pagaseus, Agyieus ... und Olen, sind mühsam zusammengesucht: auf die von Pausanias ausgelassenen Namen braucht man nicht neugierig zu sein.

Wir dürfen hier wohl abbrechen, um zu der Hauptfrage zurückzukehren: welches ist die Heimat des Hyperboreerglaubens? Die delischen Kultbräuche wiesen nach den Thrakern am Oita, Helikon und Kithairon, zugleich nach den Paionen und Thrakern des Nordens. An der Grenze der Maider und der Paionen fließt die Innaquelle[4], wo Midas den Silenen fing und zu weissagen zwang. Der Name Thraker umfaßt etwas grob, aber doch gewiß nicht unrichtig die gesamte vielverzweigte vorgriechische Bevölkerung von Nordhellas, wo westliche Kornbauern den Zettel und östliche Winzer[5] den Einschlag lieferten zu dem Gewebe des hyperboreischen Kultes. Der hyperboreische Glaube an ein in voller Leiblichkeit entrücktes, aber zugleich aller Erdenschwere lediges, allem Leid und aller Schuld und Versuchung entzogenes Volk — verklärter Ahnen, darf man wohl hinzusetzen — hat seine feinere Ausgestaltung gewiß erst in Boiotien erfahren. Von hier aus befruchtet er, wie wir sahen, die Heldensage und somit die

[1] Axioch. 371.

[2] Paus. I 4, 4, nur daß der zweite hier Amadokos heißt, wie X, 23, 2 Laodokos. [3] Herod. VIII 39.

[4] Bion von Prokonnesos b. Ath. II 45c = *FHG* II 19.

[5] Die Myser vereinigten Weinbau und Maultierzucht: Pind. *Isthm.* VIII 49, Anacr. fr. 35 B[4].

gesamte Literatur, inspiriert er die Kulte von Delos und von Delphi. Entsprungen aber ist er in einem Lande und zu einer Zeit, da Berg *βόρις hieß, und diese Form ist für die vorhellenischen Mundarten Nordgriechenlands ein Postulat der Sprachgeschichte[1]: altind. *giri-*, Avesta *gairi-*, kirchensl. *gora*. Wenn nun der höchste Berg zwischen Haliakmon und Axios, der nach Norden das paionische Hügelland beherrschte und dessen ewiger Schnee nach Südosten in die Midasgärten von Aigai-Edessa herniederleuchtete, *Βόρα*[2] hieß, so wird die Vermutung erlaubt sein, daß er diesen Namen führte als Der Berg oder Das Gebirge. Wenn endlich der *Βορέας* sich jetzt zu *βόρις (und *Βόρα*?) stellt, wie früher zu dem vermeinten *ϝόρος*, so kommen auch die bisherigen Etymologien wieder zu ihrem Recht, nur daß *ὑπερ-* nicht mehr, wie in *ὑπερπόντιος*, 'dahinter' bedeutet (Pindars *πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα*), sondern, wie in *ὑπεράκριος*, 'darüber' (Pindars *ὀρέων ὕπερ ἕστα*, fragm. 51), dem 'ehernen Himmel' entsprechend in Pindars Hyperboreerliede (27).

Hoch über dem nie erklommenen Hauptberg, oder einfach: über den Bergen, im Himmel, liegt das Land, dahin man 'nicht zu Schiffe noch zu Fuß fände den Wunderpfad'. Apollon kehrt dort ein, wenn er auf seinem Schwanengespann oder auf dem geflügelten Dreifuß[3] die Erde verläßt.[4] Im Helden-

---

[1] Nach brieflicher Mitteilung Jakob Wackernagels. Über den durchaus normalen Lautwandel *g* : *β* Brugmann, *Gr. Gr.*[3] 113, Meyer, *Gr. Gr.*[3] 266; innerhalb des Griechischen selbst, *γλέπω* : *βλέπω*, *γυνή* : *βανά*; über den Vokalismus Brugmann, *Kurze vergl. Gr.* I 135. Die hellenischen Dialekte haben, abgesehen von *βόρις : *Βορέας*, das Wort verloren; *ὄρος* aus anderem Stamm, stets vokalischen Anlautes, hat es verdrängt.

[2] Bora mons, Liv. 45, 29, 8, der heutige Nidje, 2000 m hoch; Abel, *Maked.* 7, Heinr. Kiepert, *Alte Geogr.* 309.

[3] Gerhard, *Akad. Abh.*, Taf. V 3.

[4] Die Synonymie von Hyperboreerland und Lykien betont mit vollem Recht Usener, *Götternamen* 203, nur daß eben die Hyperboreer teilnehmen an der steigenden Kultur des Westens, während die Lykier, das mythische Volk, das seinen Namen später den Tremilen lieh, im

6*

alter führte wohl einmal eine Göttin ihren Liebling dorthin zu kurzer Augen- und Seelenweide. Den ehernen Himmel ersteigt kein Sterblicher; aber ihm nahe kommt doch, wer selber ein Sieger von Olympia und Delphi seinen jungen Sohn den pythischen Lorbeer tragen sieht, und das Land, das solches Fest erlebt, erscheint dann vorübergehend wohl als ein Götterland: *Ὀλβία Λακεδαίμων, Μάκαιρα Θεσσαλία.* Der junge Dichter läßt schließlich keinen Zweifel über die Kluft, die beide Welten trennt. Ob die Bezeichnung der thebischen Kadmea als *Μακάρων νῆσος*[1] einst ebenso fromm gemeint war, ist unsicherer. Aber gern wird man sich erinnern, daß Herakles auch von einem Götterberge, *Οἴτας ὑπὲρ ὄχϑων* (Soph. *Phil.* 729), in das Götterland entschwebte.

Wer hiernach vom Unsterblichkeitsglauben der Griechen handelt und von orphischen Jenseitsvorstellungen, wird an den Hyperboreern nicht stillschweigend vorübergehen dürfen. Die Thraker des Hyperboreerglaubens werden dann nicht weit zu stehen kommen von den *Γέται ἀϑανατίζοντες*, ihr Gott wird dem thrakischen Dionysos oder dem Zalmoxis ähnlicher sehen als dem pythischen Apollon; sie selber, wie alle Barbaren, ein von ungeordneten Mühen, von wirklichen und eingebildeten Schrecknissen unaufhörlich heimgesuchtes Volk, empfänglich — gleich den Neobarbaren einer angefaulten Kultur — für eine ungeheure Lebensverachtung, wie sie mit Widerstreben der alte Silen äußert, um sich aus der Gefangenschaft des Midas zu lösen; man kennt sie in der Form des grimmigen Witzes: Am besten Nicht geboren! oder — Sogleich gestorben!

---

südwestlichen Kleinasien, immer schattenhafter wird (über das Problem: Paul Kretschmer, *Einl. Gesch. griech. Spr.* 370 ff.). Ebenso verblassen vor den Hyperboreern die Brandgesichter der Aithiopen, die Götterlandbewohner und Götterwirte der Ilias; Usener, *Sintflutsagen* 198.

[1] Hesych.; dazu Usener, *Sintflutsagen* 199, 3.

Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Es ist bekannt, daß die Heiligenverehrung im modernen Islam eine sehr große Rolle spielt. Das klassische Buch darüber ist der II. Teil von J. Goldzihers „Mohammedanischen Studien“. Speziell Syrien und Palästina sind nach dieser Seite in den letzten Jahren von dem amerikanischen Gelehrten S. J. Curtiss durchforscht worden. Sein jüngst erschienenes Buch[1] überschüttet uns mit einer Fülle von Material.

Die Heiligtümer Syriens bestehen teils aus Naturmalen (Felsen, Bergen, Höhlen, Bäumen, Quellen, Teichen), teils aus Grabmälern, die entweder unter freiem Himmel oder innerhalb eines gewöhnlich überkuppelten Gebäudes liegen; es finden sich aber auch heilige Bäume und Haine mit Höhenplätzen oder mit Gräbern verbunden. Die Zahl dieser Heiligtümer ist außerordentlich groß. Fast jeder Ort, fast jede Stammgruppe in der Wüste scheint ein solches zu besitzen. Und zwar finden sich im Ostjordanlande weit mehr als im Westen. Am häufigsten sind sie nördlich von Damaskus und in dem gebirgigen Landstriche zwischen Orontes und Mittelmeer, von Tripolis im Süden bis Ladikija im Norden.

Da in Syrien und Palästina im ganzen fast ebenso viele Christen wie Mohammedaner wohnen (im ganzen etwa drei Millionen), ist es natürlich, daß neben den mohammedanischen Heiligen auch christliche lokalisiert sind, z. B. Simeon der

[1] *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, deutsche Ausgabe, Leipzig bei Hinrichs, 1903.

Säulensteher, Sergius, Thekla. Es ist aber bemerkenswert, daß fast alle Heiligtümer unterschiedslos von den Angehörigen der beiden Bekenntnisse besucht werden. Einer besonderen Beliebtheit seitens der Mohammedaner erfreut sich der heilige Georgios (Dschirdschîs), der von den Muslimen vielfach mit al-Chidr — er ist nach dem Qoran ein Begleiter Mose's — identifiziert wird. Das Heiligtum der Thekla bei Mâlûlâ im Libanon wird von Muslimen sogar fast mehr als von Christen besucht, auch Juden kommen zuweilen.

Neben den Gräbern christlicher und mohammedanischer Heiliger finden sich auch Gräber berühmter Stammesfürsten, denen göttliche Verehrung gewidmet wird. Hier liegt die Entstehung aus dem Ahnenkult ebenso offen zutage wie der heidnische Ursprung der heiligen Bäume, Quellen und anderer Naturmale. Die Heiligengräber, die sich neben heiligen Bäumen oder Hainen nicht selten finden, und die Heiligen, welche auf andere Weise in diesen Naturobjekten lokalisiert werden, sind späte Neuerungen und bewußt oder unbewußt in der Absicht geschaffen, an Stelle des Naturmales der Verehrung ein anderes, weniger anstößiges Objekt unterzuschieben.

Die Richtigkeit dieses Sachverhalts ist durch zahlreiche Argumente zu erhärten. Die fetischistischen Naturdienste waren im semitischen Heidentum weit verbreitet. Die Konservierung derselben bis in unsere Tage erklärt sich aus dem Gesetz, daß die Lebenskraft religiöser Vorstellungen um so zäher ist, je primitiver dieselben sind. So ist hinsichtlich des heiligen Wassers von Zerka Ma'în die Volksmeinung nicht einig darüber, ob es der Aufsicht eines Weli (Heiligen) oder Dschinn (Dämon) unterstellt sei. Ein heiliger Feigenbaum bei Afka zwischen Beirut und Tripolis trägt noch heute den Namen „unsere Herrin Venus". Dieser Name geht vielleicht auf kanaanäischen Astartedienst zurück, womit aber nicht gesagt sein soll, daß dieser Baum ursprünglich etwas mit dieser Göttin zu tun hat. Schließlich tragen fast alle Gebräuche und

kultischen Riten, welche an den heiligen Stätten geübt werden, unverkennbar heidnischen Charakter.

Wenn man sich auch in allen möglichen Angelegenheiten des privaten und öffentlichen Lebens an jeden Heiligen wenden kann, so hat doch beinahe jeder eine Spezialität, in der er besonders leistungsfähig ist. Kinderlose Frauen gehen mit Vorliebe zu heiligen Wassern. Wenn z. B. die Orontes-kanäle abgelassen sind, was jährlich einmal geschieht, um sie von Schlamm und Schutt zu reinigen, so nehmen kinderlose Frauen im Kanal Platz, um der in dem wieder heranströmenden Wasser sich darstellenden Umarmung des Wassergeistes teilhaftig zu werden. Es werden aber auch Heiligengräber zu diesem Zwecke aufgesucht. Wenn daraufhin wirklich ein Kind geboren wird, so setzt man es nach Ablauf einer gewissen Zeit dem Heiligen rittlings aufs Grab.

Um die Gunst der Heiligen zu gewinnen, bedient sich der Mensch neben dem Gebet gewöhnlich der Gelübde. Der Fellache gelobt dem Weli ein bestimmtes Maß Korn, damit er ihm gute Ernten gebe, andere geloben ein Schaf oder mehrere, für das Gedeihen ihrer Herden und deren Sicherheit vor räuberischem Überfall. Erfüllt werden die Gelübde entweder nach dem Empfang der erflehten Wohltat, oder bei Gelegenheit der Jahresfeste. Die Hüter der mohammedanischen Heiligtümer ebensowohl wie der christlichen ziehen aber auch im Lande herum, um das Gelobte einzusammeln, und fragen dabei in den Häusern oder Zelten der Reihe nach, ob ein Gelübde für das ihrer Hut unterstellte Heiligtum gemacht ist. Bedeutende Heiligtümer wie das des heiligen Georg stellen für jeden größeren Ort sogar Agenten an, welche die Vollmacht haben, die gelobten Gegenstände entgegenzunehmen. Wer keine anderen Mittel besitzt, kann dem Heiligtum auch seine Arbeitskraft für gewisse Zeit zur Verfügung stellen.

Da die mohammedanische Volksreligion Syriens mit heidnischen Elementen ebenso stark durchsetzt ist wie die christ-

liche, und dem entsprechend der wahre Geist des Islam dem muslimischen Volke ebenso unbekannt ist wie der des Christentums seinen orientalischen Bekennern, so versteht man es, daß eine mohammedanische Mutter am Krankenbett ihres Kindes sich gelegentlich dazu hinreißen läßt, den Knaben für den Fall der Genesung dem Mar-Elias zur Taufe zu geloben. Es soll gar nicht so sehr selten sein, daß Kinder mohammedanischer Eltern auf diese Weise dem Christentum in die Arme geführt werden. Das Umgekehrte, daß Kinder christlicher Eltern nach demselben Verfahren zu Moslimen werden, wird aber vermutlich nicht seltener eintreten. Wie fest das Vertrauen zu den Heiligen im Volke hier und da wurzelt, zeigt drastisch folgende Episode. Bei dem Dorfe Amâr wird der heilige Serkîs (Sergius) verehrt, der vornehmlich kranke Augen heilt. Ein Bewohner dieser Ortschaft wurde eines Nachts von heftigen Augenschmerzen befallen. Da lief er hinaus und rief Gottes Namen an. Als das sein Bruder hörte, fuhr er ihn mit den Worten an: „Weißt du denn nicht, daß Allah deine Augen nicht heilen kann? Rufe doch Mar Serkîs an!"

Wenn etwa zur Herbeiführung einer glücklichen Entbindung das Kind einem christlichen Heiligtum geweiht wird, so bringen es die Eltern, falls es ein Knabe ist, in einem gewissen Alter an die heilige Stätte. Dort wird ihm das Haar geschoren, und die Eltern, bzw. der Gelobte, verpflichten sich zu einem ansehnlichen Tribute. Zuweilen wird auch das Haar gegen Geld abgewogen. Dabei bedienen sich die Mönche gern der List, das Haar zuvor mit Seifenwasser zu befeuchten, um es schwerer zu machen.

Weihungen von Mädchen geschehen bei dem Heiligtum des al-Zaʿbi zu Remthe im Hauran, z. B. bei gefährlicher Erkrankung eines der beiden Eltern. Die Übergabe geschieht aber erst nach Eintritt der Mannbarkeit. Der dort als Hüter oder Priester fungierende Nachkomme al-Zaʿbi's hat dann die Wahl, das Mädchen selbst zu heiraten, oder sie an einen

Liebhaber zu verkaufen, oder auch sie den Eltern gegen entsprechende Entschädigung zurückzugeben.

Unter den Opfern nehmen die blutigen den ersten Rang ein. Sie müssen natürlich am Wohnsitz des Heiligen dargebracht werden, am Fuße des Baumes, über dem Wasser der Quelle, des Teiches oder Flusses, am Eingang der Höhle oder des Grabgebäudes. Ist das Tier geschlachtet, wobei es immer auf die linke Seite gelegt wird, so wird der Türsturz mit Blut bestrichen, und der Rest des Blutes in ein gewöhnlich dabei befindliches Loch geleitet. Nachdem der Priester seinen Anteil, der Regel nach ein Viertel des Tieres, erhalten hat, wird das übrige gekocht und mit gesottenem Reis, Weizen oder Brot als Festmahl aufgetragen. An Tür und Pfosten lassen die Opferer die Abdrücke ihrer blutigen Hände zurück, gewissermaßen als Visitenkarte für den Heiligen, damit er ihrer nicht vergißt. Zwischen mohammedanischen und christlichen Heiligtümern ist bei alledem kein Unterschied.

Ursprünglich hatten die heiligen Stätten gewiß auch einmal Asylrecht. Das scheint jetzt nicht mehr der Fall zu sein. Dagegen werden sie noch immer gern benutzt, um Gerätschaften oder Vorräte vor Diebstahl zu schützen. Man sieht Pflüge am Grabe eines Weli unter freiem Himmel liegen oder Bauholz gegen die Mauern eines Mezâr gelehnt oder Korn innerhalb einer zerstörten, einst dem heiligen Dschirdschîs geweihten, Kirche liegen. Kein Beduine, selbst wenn er der schlimmste Räuber und Dieb wäre, würde es wagen, einen im heiligen Bezirk niedergelegten Gegenstand zu entwenden. Denn er hat den festen Glauben, daß der Heilige für solchen Frevel fürchterliche Rache nehmen würde.

Daß Personen schon zu Lebzeiten im kultischen Sinne als heilig betrachtet und behandelt werden — eine im Maghrib ganz gewöhnliche Erscheinung —, kommt in Syrien nur ganz vereinzelt vor. So hatten die Ssleb-Beduinen eine heilige Frau (Fagira), die Heilkraft besaß, und sich vor ihrem

Zelte Opfer bringen ließ. Als sie aber vor kurzem krank wurde und eine steife Hand davontrug, war es mit ihrer Heiligkeit rasch zu Ende. Die Amûr-Beduinen führen einen männlichen Fagîr mit sich herum, der gleichfalls die Gabe der Krankenheilung besitzt und Opfer erhält. Die heiligen Scheiche der Nosairier, einer schiitischen Sekte, gehören nicht hierher, da sie die Stufe von wirklichen Heiligen oder Welis erst nach ihrem Tode erreichen.

Die Heiligenverehrung im Maghrib[1], d. h. in den nordafrikanischen Provinzen Tripolis, Tunis, Algier und Marokko, nimmt in der volkstümlichen Frömmigkeit einen noch viel breiteren Raum ein als in Syrien, und zwar um so mehr, je weiter man nach Westen kommt. Die Heiligen haben alle lokalen Charakter und beschützen je nach der Ausgedehntheit ihres Wirkungskreises eine Stadt, ein Dorf, ein Feld, einen Weg oder auch nur eine Hürde. Man gibt Kindern, die man in den Schutz eines Heiligen stellt, seinen Namen. Ja eine große Anzahl von Stämmen und Geschlechtern hat ihre alten Namen aufgegeben und nennt sich nunmehr nach beliebten Heiligen. In allen Angelegenheiten des öffentlichen und privaten Lebens wendet man sich an sie im Gebet, oder, was noch wirksamer ist, man wallfahrt zu ihren Gräbern und schlachtet ein Opfertier.

Wer unwürdig dem Heiligtum naht, begibt sich in große Gefahr. Mancher Meineidige hat beim Verlassen des Grabes ein Bein gebrochen, mancher Bösewicht blieb durch zauberhafte Gewalt so lange wie festgenagelt am Boden stehen, bis er seine bösen Vorsätze aufgegeben hatte. Oder es schließt

[1] Es ist mir eine große Freude, endlich an dieser Stelle von den neueren Forschungen Edmond Doutté's berichten zu können, der unter den französischen Gelehrten, welche sich mit dem Islam beschäftigen, einen hervorragenden Platz einnimmt. Ich nenne von seinen Publikationen: *Les Marabouts*, Paris, Leroux, 1900; *L'Islam Algérien en l'an 1900; Les Aïssâoua à Tlemcen*, 1900; *Les Minarets et l'appel à la prière*, 1900.



sich vor einem Verbrecher die Tür des Heiligtums von selbst, so daß er nicht eintreten kann.

Ähnlich wie in Syrien dienen die maghribinischen Heiligtümer auch als Aufbewahrungsorte; obwohl sie in der Regel offen stehen, und kein Diener sie bewacht, sind sie doch durch ihre Heiligkeit vor Beraubung sicher. So deponierten die Bewohner von Dellîs (in Algier) lange Zeit hindurch das am Meer gewonnene Salz im Heiligtum des Sidi Khâlid. Die Kabylen der umliegenden Landstriche entnahmen hier ihren Bedarf an Salz, indem sie als Ersatz ein entsprechendes Maß von Gerste oder Korn hinlegten. Mitten in der Sahara, am Grabe des Sidi ʿAbd el-Ḥakîm finden sich Vorräte von Getreide, Datteln und allerlei Gerätschaften, die von frommen Reisenden dorthin gestiftet werden. Jeder Vorüberziehende hat das Recht, sich derselben zu bedienen, aber niemals würde einer wagen, etwas davon mitzunehmen.

Während es in Syrien nur sehr wenige weibliche Heilige gibt, ist die Zahl derselben im Maghrib ungeheuer groß. Sie werden gewöhnlich nach dem berberischen Worte für Frau „Lalla“ genannt. Dieses starke Hervortreten des weiblichen Elements hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die Frau seit den ältesten Zeiten in der berberischen Bevölkerung als Prophetin und Zauberin eine hervorragende Stelle eingenommen hat, wie wir aus den Schriften des Procop wissen. Es seien nur einige erwähnt. Im Hintergrunde der Bai von Algier steht das Grabmal der Lalla Tamesgida, zu der die unfruchtbaren Frauen wallfahren, und bei einer Quelle unweit derselben Stadt residiert Lalla Imma Hava, deren Jahresfest im Frühjahr besonders von Negern begangen wird. Die durch 80 Mirakel berühmte Lalla Aïscha ist draußen vor Tunis begraben.

Von unzähligen Heiligengräbern weiß man nicht, wem sie angehören, und redet deshalb von „verborgenen Heiligen“. Das sind zum Teil solche, deren Verehrung aus irgend einem Grunde in Abnahme gekommen ist, so daß ihre Person in

Vergessenheit geriet. Teils haben wir es hier mit altheidnischen Kultstätten zu tun, die zwar, dem Zuge der Zeit folgend, mit Heiligen in Verbindung gebracht und deshalb mit Kenotaphen versehen wurden, ohne daß aber die Entwickelung bereits zur Individualisierung und Namengebung vorgeschritten ist. Unter den benannten Grabheiligtümern gibt es ebenfalls viele, welche an die Stelle antiker Kultstätten getreten sind. Zum Beweise lassen sich etwa folgende Tatsachen anführen:

1. Der Kultus an den meisten Heiligtümern ist mit Opfern und anderen heidnischen Bräuchen verbunden.

2. Außer den Gräbern werden als Wohnsitze toter Heiligen auch Steinkreise (Menhir) bezeichnet, über deren heidnischen Ursprung kein Zweifel obwalten kann.

3. Zahlreiche Heiligengräber liegen an Quellen oder unter bemerkenswerten Bäumen, was nach zahlreichen Analogien die Vermutung nahelegt, daß an vielen, wenn auch nicht an allen Orten, die Heiligkeit des betreffenden Naturmales älter ist als das Grab.

4. Es gibt noch vereinzelt Naturmale, die heilig gehalten werden, obwohl sie in gar keine Verbindung mit Heiligen gekommen sind. Dahin gehört z. B. ein Brunnen bei St. Eugène, Siebenquell genannt, an dem jeden Mittwoch von den Eingeborenen Opfer gebracht werden. Es ist bis jetzt noch kein Versuch gemacht worden, den heidnischen Charakter dieses Kultus durch Errichtung eines Heiligengrabes zu maskieren.

Wie schon hervorgehoben, unterscheidet sich die maghrebinische Heiligenverehrung von der syrischen durch ihre größere Ausdehnung und das stärkere Hervortreten des weiblichen Elements. Von noch größerer Bedeutung ist aber ein dritter Punkt, die ungeheure Zahl von lebenden Heiligen. Diese lebenden Heiligen sind es, auf die zuerst der Name Murâbiṭ oder, wie man gewöhnlich sagt, Marabut angewandt

wurde. Murâbit ist ursprünglich der Bewohner eines Ribâṭ, d. h. einer der zahlreichen muslimischen Grenzgarnisonen, von denen aus der heilige Krieg (dschihâd) gegen die ungläubigen Völker geführt ward. Später wurden mit jenem Namen auch die bezeichnet, welche als Missionare oder Agitatoren für den Islam Propaganda machten. Die Begründer der Dynastie der Almoraviden (1070—1146) haben ihrem Namen al-Murâbitîn sowohl als Soldaten wie als Missionare Ehre gemacht. Während sich die Zahl der Heiligen im früheren Mittelalter in engen Grenzen hielt, brach im Laufe des 16. Jahrhunderts, wahrscheinlich als ein Rückschlag gegen die Erfolge des Christentums in Spanien, im Schoße des maghrebinischen Islam eine gewaltige Gärung aus, infolge deren die Heiligen wie Pilze aus der Erde schossen. Diese Bewegung hat bis auf den heutigen Tag kaum noch an Stärke eingebüßt, was für die Forschung von unberechenbarem Gewinne ist.

Um Marabut zu werden, gibt es verschiedene Wege. Ungewöhnliche Gelehrsamkeit, schrankenlose Wohltätigkeit, Askese, mystische oder zauberhafte Praktiken, endlich Geistesverwirrung, ja Blödsinn können das Individuum in den Geruch der Heiligkeit bringen. Wenn dieser Grad einmal erworben ist, so vererbt er sich auf die Nachkommen, und diese hüten sich wohl, die außerordentlichen Privilegien, welche ihnen mühelos in den Schoß gefallen sind, mutwillig zu verscherzen.

Unter den geborenen Marabuts nehmen die Scherifen, d. h. die vermeintlichen Nachkommen des Propheten, den ersten Rang ein. Sie bilden in der Kabylie eine wirkliche Kaste und heiraten nur untereinander. In allen Stammesstreitigkeiten bleiben sie neutral und fungieren als Schiedsrichter; auch haben sie die religiöse Unterweisung in der Hand. In Marokko bilden sie die privilegierte Aristokratie. Die regierende Dynastie, welche im 16. Jahrhundert aus Janboʿ, dem Hafen von Medina, eingewandert ist, gehört zu ihnen.



Wer sich durch Gelehrsamkeit und Tugenden auszeichnet, kann die Stufe der Heiligkeit erst nach seinem Tode erreichen. Abgesehen von den Scherifen und den Nachkommen anerkannter Heiliger können schon zu Lebzeiten nur diejenigen heilig werden, auf die sich die göttliche Gnadengabe (baraka) in Gestalt von Ekstase, Verrücktheit, Askese oder Wunderkraft herabgelassen hat. Irrsinnige besitzen ja wie in den verschiedensten Kulturkreisen, so auch im Islam ein gewisses Maß von Heiligkeit. Natürlich wird nicht jeder Verrückte ein Heiliger, zu dem man wallfahrt, und dessen wirre Reden als Orakel gelten. Von denen, welche es so herrlich weit gebracht, nenne ich einen gewissen Sidi Mohammed el-Bû Hali, der seine Klienten zwang, ein Gemisch von Haaren, Kleie, Honig und Erde zu genießen. Seine Verehrer schenkten ihm eine Frau, und heute erfreut sich sein Sohn, auf den die Gnadengabe des Vaters, aber nicht die Verrücktheit übergegangen ist, der gleichen Verehrung und reicher Spenden seiner Klientel.

Den heiligen Idioten ist alles erlaubt. Inmitten einer dogmatisch wie rituell streng orthodoxen Bevölkerung dürfen sie, ohne Anstoß zu erregen, Schweinefleisch essen und Wein trinken, so viel sie wollen. Wenn man einen Muslim fragt, ob das nicht Sünde sei, so antwortet er wohl, daß der Alkohol im Munde des heiligen Mannes so harmlos wie Milch und Honig würde. Es soll vorkommen, daß sie Frauen auf offener Straße anrempeln und vergewaltigen, wobei deren Verwandte das Paar während des erbaulichen Aktes respektvoll mit ihren Burnussen bedecken. Ein gewisser Sidi Mohammed bu Belqasem hat vor einigen Jahren durch seine Wunderkraft einen Eisenbahnzug zum Stillstehen gebracht, weil er aussteigen und sein Gebet verrichten wollte. Erst als er damit fertig war, kam die Lokomotive wieder in Gang.

Schließlich ist noch des Asketen und Einsiedlers zu gedenken. Da läßt sich eines Tages ein unbekannter Mann in einer Felsgrotte oder verlassenen Hütte nieder und fristet kärg-

lich sein Leben unter anhaltendem Gebet und vielem Fasten. Allmählich werden die zunächst Wohnenden auf ihn aufmerksam und eilen herbei, den merkwürdigen Fremden kennen zu lernen. Hat sich in einigen Fällen sein Gebet heilkräftig und sein Segensspruch wirksam erwiesen, oder weiß er sonst zu imponieren, so ist sein Ruf als Heiliger gegründet und seine Zukunft gesichert. Denn alsdann wallfahrt man zu ihm und spendet reichliche Gaben, auf daß er im Lande wohnen bleibe, und der Gegend dieser Gnadenhort nicht verloren gehe.

Natürlich ist in diesen Verhältnissen dem Schwindel und Betruge Tür und Tor geöffnet. Wir haben Kenntnis von solchen Gesellen, welche Europäern gegenüber kein Hehl daraus gemacht haben, daß sie nur die Leichtgläubigkeit ihrer Landsleute ausbeuteten. Am zahlreichsten sind diese Schwindler vermutlich in den Kreisen jener vornehmen Marabuts zu finden, die als eine Art heiliger Gigerl in reicher Gewandung, mit sorgfältig gepflegtem Barte und nach allen Wohlgerüchen Arabiens duftend auf prächtigen Maultieren einherziehen.

Hier und da sind auch jüdische oder christliche Renegaten zu Marabuts geworden. So soll ein spanischer Exminister, ein Herzog von Riperda, der in marokkanische Dienste getreten war und den Islam angenommen hatte, nach seinem Tode als Sidi Osman verehrt worden sein. Ein anderer sehr interessanter Fall ist einer von dem stockorthodoxen mohammedanischen Gelehrten Slâvi verfaßten Heiligenlegende zu entnehmen: „Im Jahre 661 der Flucht des Propheten (= 1263 a. D.) starb der hochgelehrte, erhabene Scheich Abu Nu'aim Riḍoân ben'Abdallah aus Genua, sein Vater war Christ und seine Mutter Jüdin; er zeichnete sich aus durch Gelehrsamkeit, Heiligkeit und Liebe zum Propheten."

Von Frauen, welche schon zu Lebzeiten die Stufe der Heiligkeit erklommen haben, sei nur die 'Aïscha bint Mohammed erwähnt. In ihrer Biographie heißt sie „die Treffliche, Erhabene, Vollkommene, Heilige, Ekstatische, von Gott Geliebte".



Allah würdigte sie im Jahre 1068 a. N. = 1655/6 a. D. seiner Gnade. Als sie in einer lange anhaltenden Verzückung ihrer Heiligkeit gewiß geworden war, stellte sie ihren Mann vor die Wahl, sich von ihr scheiden zu lassen oder ihren jetzigen Zustand in Geduld zu ertragen. Dann verschenkte sie ihr ganzes Vermögen an Arme und Verwandte. Oftmals haben in den letzten Jahrzehnten heilige Frauen an der Spitze der Aufstände gegen die Europäer gestanden, genau wie einst die Prophetinnen der alten Berber den Kampf gegen die Muslime schürten. Im allgemeinen bekommt man von den weiblichen Marabuts einen günstigeren Eindruck als von ihren männlichen Kollegen, wenn auch längst nicht alle so sympathische Erscheinungen sind wie jene ʿAïscha.

Mit ästhetischen Werturteilen muß man auf dem Gebiete der Religion sehr vorsichtig sein. Trotz aller rohen und widerlichen Züge, die dem maghrebinischen Heiligenwesen anhaften, ist daran festzuhalten, daß die Marabuts in ihrer Weise eine Kulturmission erfüllt haben und in vielen Landesteilen noch heute erfüllen. Sie befriedigten die religiösen Bedürfnisse des Volkes und waren seine Lehrer. In den Fehden der Familien, Geschlechter und Stämme waren sie die unparteiischen Repräsentanten von Gerechtigkeit und Milde. Dem Beraubten verhalfen sie zu seinem Eigentum, und noch heutigentags sollen sich bestohlene Europäer in Algier ihrer Hilfe unter Umständen lieber und mit mehr Erfolg bedienen, als wenn sie den schwerfälligen Apparat der französischen Gerichte in Bewegung setzen. Die Marabuts gewährten ferner den Reisenden Zuflucht und versahen sie mit sicherem Geleite. Unzählig ist die Zahl derer, welche Brunnen gegraben, Wüsteneien in fruchtbares Land verwandelt und damit Tausende vor Hunger und Elend bewahrt haben. So kann auch eine niedere Form der Religion die Aufgaben der Humanität erfüllen.

Die Symbolik des Masḥ in den semitischen Sprachen

Von K. Vollers in Jena

In seinem Aufsatz über „Zwei Rechtsriten bei den Hebräern“ (Archiv VII 33ff.) hat J. Wellhausen auf einige merkwürdige Züge bei der israelitischen Königssalbung aufmerksam gemacht und insbesondere die Frage aufzuklären gesucht, welche Rolle das Öl bei dieser Handlung spielt. Wellhausen erhofft weitere Aufhellung dieses Punktes von der Ägyptologie. In den folgenden Zeilen gebe ich einen Versuch, hauptsächlich mit Hilfe der arabischen Überlieferung der Lösung der Frage näher zu kommen, weil ich glaube, daß die semitische Philologie erst auf ihrem Gebiete allseitige Umschau halten muß, bevor sie von dem „zerbrechlichen Rohr“ der ägyptischen Hilfe etwas erwartet.

Vorweg eine Kleinigkeit. Auf Grund der Gleichheit der Ausdrücke (baiʿat) glaubt Wellhausen schließen zu können, daß die Araber die „Huldigung“ als einen „Handel“ auffassen. Ich halte diese Folgerung aus dem Worte nicht für bündig, sondern ziehe vor, beide Ausdrücke unabhängig voneinander aus bâʿ, dem zum Handschlag ausgestreckten Arm, zu erklären. Mit dem Handschlag wurde das Geschäft abgeschlossen; dieselbe Formalität diente auch zur Bezeigung der Ergebenheit, wahrscheinlich noch in Verbindung mit einer anderen Bewegung, worüber unten. Die Wurzeln bauʿ und baiʿ sind, wie so viele andere ihrer Art, nicht auseinander zu halten; die symbolische Bedeutung des bâʿ wird ganz klar, wenn wir hören, daß der Imperativ buʿ! buʿ! die Aufforderung enthielt, die Arme (wie zum Gebet) auszustrecken, um die Ergebenheit in Gottes Willen kundzutun (Lisân al ʿArab [LA] 9, 371, 2).

Ich wende mich jetzt dem Ausdrucke zu, der in dem von Wellhausen erörterten Ritus geläufig ist, dem משח der Hebräer, dem masḥ der Araber. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Wurzel gemeinsemitisch ist, denn wir finden sie noch im Sinne von „salben“ bei Assyrern[1] und Syrern. Assyrer und Araber haben dieselbe Wurzel noch im Sinne von „entfernen, wegreißen, abhacken“, besonders ein Glied vom tierischen Körper; vielleicht erklärt sich hieraus das äthiopische maseḥa, die Hauptmahlzeit verzehren. Wie Wellhausen richtig bemerkt hat, geht das „Salben“ zurück auf „Streichen“ oder wie die Araber erklären: „mit der Hand über einen flüssigen oder klebrigen Stoff hinfahren, um ihn zu entfernen, z. B. Tropfen Wasser oder Schweiß von der Stirn“. Recht sinnenfällig ist der Ausdruck, wenn von dem berittenen Krieger der Grenzmarken gesagt wird, daß er sein Pferd „striegele“ (masḥ). Oder wenn eine beim Marsche „wundgeriebene“ Stelle, die wir „Wolf“ nennen, als masaḥ bezeichnet wird. Ferner, wenn der steinige, jeden Wuchses bare Boden amsaḥ, „glatt, abgerieben“ genannt wird. Desgleichen von glatten Geweben oder bis in die Gegenwart von abgenutzten Münzen, deren Legende oder Emblem nicht mehr kenntlich ist. Betreten wir von hier aus das Gebiet des Rituals, so ist masḥ geradezu identisch mit der vor dem Gebet und sonst üblichen Waschung („gasl, tawaḍḍu“) vgl. LA 3, 430, 17; Tâg al ʿArûs [TA] 2, 226, 34ff. Dahin rechne ich auch, wenn man am Krankenbette fleht: „Gott wische dein Leiden weg“ (masaḥ und auch maṣaḥ, was sich vielleicht aus dem Affekt des Augenblickes erklärt: LA 3, 430, 21; 436, 2). Ferner wird es von der Einweihung eines neuen Hauses gebraucht (LA 3, 430, 18): man machte einen Umgang um die Stätte und „streichelte“ (oder salbte?) den Eckstein. Die letztere Handlung muß die Hauptsache gewesen sein, denn nach ihr heißt

[1] Jensen in *Keilschr. Bibl.* 6, 1, 379; Zimmern in *Eb. Schraders Keilinschr. und das A. T.*[3] S. 602 Anm. 4.

der ganze Ritus einfach „masḥ al bait“. Ich schalte hier ein, daß in der eigentlichen und symbolischen Bedeutung statt masaḥa auch das intensive massaḥa gebraucht werden kann und daß hiervon das reflexive tamassaḥa gebildet wird. Ein schon den alten Arabern unklarer Ritus war der, daß man dem Waisenkinde mit der Hand über den Kopf fuhr und zwar vom Scheitel bis zur Stirn; hatte das Kind nur noch seinen Vater, so strich man umgekehrt von der Stirn über den Scheitel bis zum Nacken (L A 3, 435, 13ff.). Wir dürfen wohl annehmen, daß die Bestreichung oder Streichelung des Hauptes hier wie sonst öfters den Charakter der Segnung oder frommen Beglückwünschung trug. So lesen wir mehrmals in der Vita des Propheten und anderswo, daß Streichelung und Segnung verbunden waren, z. B. Ibe Hischam 2, 137, 10ff., Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 4, 38 (arab.), 2; 42, 5; 46, 2; TA 2, 226, 29ff. Dahin gehört es auch wohl, wenn nach dem Scholion von Ḥamâsa S. 679 V. 5 ein mamsûḥ el wegh d. h. „ein (von Gott) Gesegneter“ einen Mann von angenehmem Äußeren und freundlichem, gleichmäßigem Naturell bezeichnet. Ebendahin rechne ich es, wenn man das beim Wettlauf siegende Pferd oder bisweilen auch den siegenden Reiter streichelte.[1] In einem Verse des Gerîr heißt es: „Wenn es euch Freude macht, das Gesicht eines siegenden Rosses zu streicheln (oder: zu bestreichen), so gestattet mir, ungehemmt meinen Zügel schießen zu lassen!“[2] Wellhausen hat die Frage offen gelassen, welche Rolle das Öl bei der Bestreichung (Begießung, Salbung) des Fürsten oder Priesters gespielt habe. Ich glaube, daß die Fälle, in denen das Arabische den Ausdruck masaḥ mit bi verbindet, uns der Lösung dieser Frage näher bringen. Ein hervorstechender Zug des Gesichtes oder des ganzen Körpers wird masḥa genannt. Einige Philologen behaupten,

[1] *Ibe 'Abd Rabbuh's al* Iqd (Bulaq oder Bulak 1293), 1, 66 oben; *al Chafâgi's Schifâ al ğalîl* S. 215.

[2] Im *Diwân* (Kairo 1313) S. 168, 9; vgl. Anm. 1.



man dürfe den Ausdruck nur von lobenswerten Zügen gebrauchen; andere machen aber geltend, daß man ihn auch von Magerkeit und (übermäßiger) Fettigkeit gebrauche. Es entspricht ganz arabischer Weltauffassung, wenn man zur Erklärung der jeweiligen masḥa Gott als den Bewirker heranzieht. So erklärt das oben erwähnte Ḥamâsa-Scholion die masḥa mit den Worten: „es ist, als ob Gott sie (die Maija) mit Schönheit bestrichen hätte“. Die masḥa bezeichnete nämlich insbesondere den schönen Zug; ein Genosse des Propheten, Gerîr b. ʿAbdallâh al Bagali († 51 H.), hieß wegen seiner männlichen Schönheit schlechthin „Dhulmasḥa“ (TA 2, 226, 5). Unter den zahlreichen teils gescheiten, teils albernen Deutungen, die uns die Araber vom Namen Mesîḥ (Messias) überliefert haben, kommt für uns hier nur die des Schamir in Betracht, welche sagt: „Jesus wurde so genannt, weil er (von Gott) mit Segenskraft bestrichen wurde (und dadurch fähig wurde, anderen den Segen zu vermitteln“ [LA 3, 431, 20]. Der Verfasser des TA (2, 224, 12) drückt es ein wenig anders aus: „weil der Engel Gabriel ihn mit Segenskraft bestrichen hatte“ und verweist auf Koran 19, 32. In diesen Beispielen enthält also das durch bi mit dem Verbum masaḥ verbundene Nomen den Stoff oder die Qualität, die durch göttliche Kraft dem betreffenden Menschen mitgeteilt wird. Eine etwas andere Wendung liegt vor, wenn das Reflexivum tamassaḥa mit bi verbunden wird. So ganz eigentlich im islamischen Ritual, wo die „Abreibung“ mit Erde (Sand), die als Ersatz einer rituellen Waschung gilt, so bezeichnet wird (LA 3, 435, 11; vgl. 430, 4. 17). Ferner bildlich ist es ein sehr beliebter Ausdruck des im Heiligenkultus untergegangenen Islams geworden; hier wird tamassaḥa bi (mit der heiligen Person oder ihrem Gewande oder einem heiligen Gegenstande) so gebraucht, daß der gewöhnliche sündige Muslim sich durch „Reiben“ an heiligen Personen oder Sachen entsühnt, daß er sich seines sittlichen Schmutzes gewissermaßen entledigt und dafür die

Reinheit der heiligen Person oder Sache erlangt, vgl. LA 3, 430, 19; TA 2, 226, 10ff. Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, daß dieser bildliche Sprachgebrauch sich direkt aus der oben erwähnten Sprache des Rituals entwickelt hat. Im einen Falle saugt der Sand den physischen Schmutz, im anderen der heilige Körper den sittlichen Schmutz auf. Den lehrreichen Beispielen, die Dozy im Supplément (2, 589b) von dem hagiologischen Gebrauch des Wortes gegeben hat, möchte ich ein sehr charakteristisches hinzufügen. Neben dem Koran haben es einige Werke der islamischen Literatur zu ganz besonderer Wertschätzung in den Augen vor allem der Frommen gebracht, z. B. die Traditionssammlung des Buchâri, die Burda des Buṣiri und auch der Koran-Kommentar des Zamachschari, der Keschschâf. Die Leipziger Universitäts-Bibliothek enthält mehrere Teile davon, darunter einen, DC 395, wo es am Schlusse (203a) folgendermaßen lautet: „die vorliegende Handschrift stammt aus einem Exemplar, das seinerseits mit dem Autograph des Verfassers kollationiert worden ist, und dies Autograph ist reich an Segen, an ihm kann man sich „abreiben" (um des Segens teilhaftig zu werden), ja mit ihm könnte man im dürren Jahre den Regen und andere Segnungen des Himmels erflehen". Nach dieser Auffassung haftet also einem wertvollen Werk über islamische Theologie nicht minder göttliche Segenskraft an als einer heiligen Person und durch „Reiben" (masḥ) wird man dieses Segens teilhaftig. Wenden wir uns jetzt der hebräischen Redensart[1] zu, daß man gewissen Personen oder Gegenständen durch Bestreichung (Salbung, Begießung) mit Öl einen bestimmten geweihten Charakter verleiht, so lassen uns die oben angeführten Beispiele der arabischen Literatur die Wahl zwischen zwei Auffassungen. Entweder sollte den Personen oder Gegenständen durch die Bestreichung die Kraft des Öles mitgeteilt werden, oder aber sie sollten gereinigt und

[1] Über die Königssalbung in Ägypten vgl. Erman, *Ägypten* 1, 317

so geweiht werden. Bei der ersten Auffassung entsteht weiter die Frage, welche Verwendung und Bedeutung des Öles hier in Frage kommt; mir scheint es näher zu liegen, an den medizinischen als an den kulinarischen oder kosmetischen Gebrauch zu denken. In demselben Sinne fasse ich auch den Ausdruck „Lebensöl“ der Babylonier.[1] Ob man noch in der israelitischen Königszeit die kraftverleihende oder die sühnende Deutung der Handlung kannte oder anerkannte, dürfte schwer zu sagen sein. Mag die eine oder die andere noch lebendig gewesen sein, so vermute ich doch auf Grund allgemeiner sachlicher Erwägungen, daß neben dieser mehr religiösen Auffassung bei der Salbung von Personen eine andere vulgäre, profane bestanden hat, nach der die jeweilig handelnde Partei die von ihr gesalbte Person durch diesen Ritus sich verpflichtete, ihn als ihren Mann kennzeichnete, der in ihrem Geiste handle.

Noch einer Redensart sei hier gedacht, die in der heutigen Umgangssprache Ägyptens gang und gäbe ist und über die ich schon einmal (Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. 45, 95) kurz gesprochen habe. In Ägypten lautet sie: „den Tuchrock jemandes streicheln“, im Westen ehedem (nach Dozy, Supplément 2, 589a): „seine Schulter streicheln“. Der Sinn ist der des „Schmeichelns“. Man ist zuerst versucht, diese Redensart mit der Bedeutung von masaḥ zu vergleichen, die schon in der ältesten Zeit sehr ausgedehnt gewesen sein muß, nämlich „streicheln“ oder „bestreichen“ im Sinne von „heuchlerisch, falsch behandeln“ (LA 3, 430, 1), ganz wie dahana und Synonyma anderer Sprachen. Der Versuchsstamm mâsaḥa und sein Reflexivum tamâsaḥa wurden im guten und schlechten Sinne gebraucht, d. h. die durch Streicheln an den Tag gelegte Freundlichkeit konnte wahr oder falsch sein (LA 3, 433, 12; 430, 21; TA 2, 225, 27ff., 226, 37). Wenn nun die Araber das reflexive tamâsaḥa mit „sich den Handschlag geben“ er-

[1] Zimmern in *Schrader KAT*[3] S. 526.

klären, so legt die Geschichte des Wortes die Annahme nahe, daß damit ursprünglich eine Streichelung als Freundschaftsbezeigung verbunden war. Auf das hohe Alter dieser Bedeutungsnuance von masaha (mâsaḥa) läßt die Nominalform timsaḥ[1], „Heuchler, falscher, boshafter Charakter", schließen; mir ist es unwahrscheinlich, daß in jüngerer Zeit noch eine solche T-Form gebildet wäre. Wenn man nun schon im höchsten Altertum masaḥ im Sinne von „mit schönen Worten hintergehen" gebrauchte, so ist die Annahme schwer, daß die jüngere Sprache diesen kurzen Ausdruck zu den oben erwähnten Verbindungen erweitert habe. Vielmehr glaube ich, daß diese Verbindungen sich aus der außerordentlichen Verbreitung und dem tiefgehenden Einfluß des Heiligenkultus in der islamischen Gesellschaft erklären. Die Redensart „masḥ al gûḥ" würde dann eigentlich besagen, daß man der Person, an der die Handlung geübt wird, eine ungewöhnliche Ehre erweist, um damit an ihre Eitelkeit oder Freigebigkeit zu appellieren.

---

[1] In den *Nawâdir* (94, 12) des Abu Zeid: tamsaḥ. In der Form timsâḥ liegt vielleicht eine volksetymologische Anpassung an das „Krokodil" vor.

Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk

Von Missionar **D. Westermann** in Tübingen

1

Nach den Vorstellungen der Ewe- und Tschineger existiert die Seele, oder richtiger ausgedrückt das (Ewe): aklamã, klã, (Tschi) okra eines Menschen schon lange bevor letzterer geboren ist. — Kra ist entstanden aus kăña, kĕna, die auch gehörte Form kănakra ist also nichts weiter als Reduplizierung des kra; in Efik heißt das Wort kana. — Das aklamã (okra) wohnt im Gottesheim (Mawuwe), bis es von Gott (Mawu) die Erlaubnis erhält, mit der Hilfe Gottes oder einer Untergottheit (trõ) in einen Menschen einzugehen, und zwar vor dessen Geburt; während das Kind noch im Mutterleib ist, kann das aklamã schon befragt werden über das künftige Schicksal des Menschen, von dem er nunmehr Besitz ergriffen hat.

Im Leben des Menschen nun ist aklamã nicht eigentlich das, was wir gemeinhin unter Seele verstehen, es ist vielmehr der dem Menschen von Gott mitgegebene Schutzgeist, das über Glück und Unglück des Menschen selbständig entscheidende Geschick; man darf es ansehen nicht sowohl als das belebende, vielmehr als das personbildende Prinzip; das belebende wird eher ausgedrückt durch Ewe luwo oder gbogbo, Tschi sunsum, honhom, welches s. u. — Die Eweer sagen über das aklamã folgendes: „es ist ein unsichtbares Ding, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es immer um ihn sei und ihn überall hin begleite; wenn ein Unfall dich beinahe getroffen hätte, und es ging doch noch glücklich vorüber, oder wenn du schwer

krank warst, so daß wenig fehlte und du wärst gestorben, und du kamst doch noch wieder glücklich davon, oder wenn du etwas Schönes gefunden hast oder ein Unternehmen dir geglückt ist, dann wirst du sagen: mein aklamã war mir gnädig, aklamã war um mich, oder mein aklamã hat mir guten Rat gegeben." — In den meisten Fällen ist das aklamã seinem Schützling günstig gesinnt, es ist sein Beschützer, Berater, Helfer; doch gibt es auch solche, die den von ihnen besessenen Menschen vernachlässigen oder ihn absichtlich schädigen; die Tschieer kennen das ọkrabiri, das schwarze ọkra (aklamã): man sagt: „des Menschen ọkra ist rot oder weiß; aber wenn jemandes ọkra schwarz ist, so ist es ein Fluch, es ist ein ọkrabiri."

In abgeschwächter Bedeutung bedeutet dann aklamã (ọkra) Schicksal, Geschick, Glück, fortuna; in dieser verallgemeinerten Anwendung steht es sogar im Plural: aklãmawo ŵe didi durch die Gnade des aklamã, d. i. durch einen glücklichen Zufall. — Eine weitere Schwächung des Begriffs liegt darin, wenn man von ọkrafo (ọkra-Mann) redet, d. i. einem männlichen Sklaven, der von seinem Herrn bestimmt ist, gleichsam wie ein zweites ọkra sein beständiger Begleiter zu sein, und dessen Schicksal ist, beim Tode seines Herrn geopfert zu werden, um auch in der Totenwelt seinem irdischen Herrn zu dienen. — Ebenso gibt es ọkrakwa, „ọkra-Sklaven", die sich nur der König halten darf. Sie müssen stets um ihn und auf jeden seiner Winke bereit sein.

Diesem aklamã (ọkra), als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesen, werden Idole verichtet und Opfer dargebracht; meistens wird das aklamã symbolisiert in dem „aklamã kpakpa", = dem „geschnitzten aklama", das ist eine roh geschnitzte Figur in Menschengestalt. Auch eine Kalebasse mit zwei sich kreuzenden Strichen — einem roten aus Blut und einem weißen aus weißer Erde — dient als Idol des aklamã. Die Striche werden alljährlich an dem

dem aklamã geweihten Tage abgewaschen und neu aufgetragen. Diese Kalebasse nennt man klãtre, aklamãtre, Kalebasse des aklamã. In anderen Gegenden, vorzüglich im Norden Togos, werden dem aklamã etwa 30 cm hohe, kegelförmige Lehmfiguren errichtet. In dem Dorf „Nyẽkọnakpọe (d. i. drehe den Hals, dann siehst du es)“ sah ich an einer Hauswand mit roter und weißer Erde gemalte menschliche Figuren, die ebenfalls das aklamã darstellten. Die Opfer, die dem aklamã am Standorte seines Idols dargebracht werden, bestehen meistens in einem Huhn, dessen Blut an das Idol gestrichen wird; entweder erhält das aklamã sein Opfer in regelmäßigen Zwischenräumen — etwa alljährlich — oder aber bei besonderen Anlässen, wenn das aklamã in besonders hervorragender Weise seinem Schutzbefohlenen seine Gunst durch Bewahrung, Genesung, durch einen besonderen Glücksfall erwiesen hat. — Eine eigentümliche Art, dem aklamã ihre Dankbarkeit zu bezeigen, haben die Tschieer in dem asumguare, „Waschen des sum“, suṅsum, hier = ọkra. Dies Waschen geschieht an einem heiligen, d. h. von einer Gottheit bewohnten Wasserquell oder in geweihtem Wasser. asumguare ist eine Zeremonie, die von einem Häuptling oder überhaupt einem wohlhabenden Manne ausgeführt wird, wodurch er seinem Schutzgeist seine Anerkennung für bewiesenes Wohlwollen ausdrückt. Dies Waschen wird als eine Reinigung und zugleich als ein Mittel, sich künftig günstiges Geschick zu sichern, angesehen. Es dient zugleich als erwünschte Gelegenheit, seine Reichtümer zu entfalten, sowie durch die darauf folgenden Festmahlzeiten seine Freigebigkeit zu zeigen.

2

Beim Tode des Menschen verläßt das aklamã den Körper des Sterbenden, und zwar entweicht es vor dem letzten Atemzug, worauf dann der Tod eintritt. — Von jetzt an heißt es nicht mehr aklamã, ọkra, sondern Ewe ṅọli, Tschi sẽsã oder ọsamaṅ (letzteres nicht zu verwechseln mit ọsramaṅ,

Blitz, Rakete). Es ist jetzt nicht mehr „Seele“, sondern „Geist, Gespenst, Spuk“. Diese ṅoli, osamaṅ werden in drei Klassen geteilt: 1. gewöhnliche, das sind die ṅoli solcher, die eines „guten Todes“, d. i. nicht durch Unfall, nicht mit einem Fluch behaftet gestorben sind; 2. herumirrende ṅoli, diese gehen nicht alsbald in die Geisterwelt ein, sondern halten sich in der Nähe der menschlichen Wohnungen auf und erscheinen den Menschen; 3. die Geister der eines gewaltsamen Todes Gestorbenen (wörtlich: „die im Kriege Gebliebenen“, welche Bedeutung dann auf Unfall jeder Art ausgedehnt ist: wer von einem Baum fällt, von einem Baum erschlagen wird, durch Blitzschlag, Schlangenbiß, Mord, Selbstmord stirbt). Auch diese haben vorerst keinen Zugang zur Geisterwelt, sondern bleiben bei den Menschen und erscheinen ihnen wie die unter 2, doch mit dem Unterschied, daß sie nicht fürchten, sichtbar zu werden, während die anderen, wenn möglich, den Anblick der Lebenden fliehen. — Die Leichen der eines gewaltsamen Todes Gestorbenen werden im Busch, außerhalb des Ortes, öffentlich auf einer Bahre ausgestellt; jeder, der mit dem Umgekommenen irgendwelche Beziehungen hatte, geht hinaus und bezeugt seine Unschuld am Tode seines Bruders dadurch, daß er die Leiche mit etwas weißer Erde, dem allgemein angewandten Symbol der Unschuld, Reinheit, bestreicht, und zuletzt wird ein weißes Tuch über die Leiche gedeckt. — In ebendiesem Aufzuge nun, mit weißer Erde beschmiert und in ein weißes Tuch gehüllt, machen die ṅoli dieser Leute ihre Erscheinung. Man fürchtet sich sehr, ihnen sowohl als den unter 2 bezeichneten, die als ein flackerndes Licht sichtbar sind, zu begegnen, ihr Anblick ist schreckhaft, sie setzen sich dem Schlafenden als drückender Alp auf die Brust, auch sind sie stets darauf aus, dem von ihnen Heimgesuchten in Familie, Haus, Feld, wie in allen Unternehmungen zu schaden.

Die Idole, die dem aklamā bei Lebzeiten des Menschen geweiht wurden, werden bei seinem Tod vernichtet oder fort-

geworfen, da ja nunmehr eine Beziehung zwischen dem aklamã und einem einzelnen Menschen nicht mehr existiert. Dagegen werden den ṅọli, ọsamaṅ Opfer dargebracht, um sie zu begütigen und von heimtückischen Streichen abzuhalten. Es gibt eine fast unzählige Menge von Zaubern, Amuletten, die gegen böse Einflüsse der ṅọli schützen sollen. — Will man sich gegen die Besuche und Belästigungen der ṅọli endgültig sichern, so muß man die Leiche verbrennen, und es kommt vor, daß die Gebeine eines längst Verstorbenen ausgegraben und dem Feuer übergeben werden. Der Körper seines früheren Schützlings war es, nach dem es den ṅọli unwiderstehlich zog, bei ihm liebte er sich aufzuhalten. Nachdem nun dies Ziel seiner Sehnsucht aufgehört hat zu sein, hat die diesseitige Welt überhaupt kein Interesse mehr für ihn, und er zieht sich von ihr zurück.

Die ṅọli der Frauen werden mehr gefürchtet, sie sind aufdringlicher als die der Männer, deshalb begräbt man sie nicht im Hause, wie es der Brauch ist bei erwachsenen Männern, die eines „guten Todes“ gestorben sind, sondern man scharrt sie im Busch ein.

In allen Fällen halten sich alle ṅọli noch eine Zeitlang bei dem verlassenen Körper auf, woraus sich erklärt, daß bei den Begräbniszeremonien vielfach der ṅọli (das gewesene aklamã) angeredet wird, meistens um ihm nachdrücklichst zu versichern, daß man es stets gut mit ihm gemeint habe und an seinem Tode unschuldig sei. Auch später kann der ṅọli von einem Wahrsager (afakala) oder einem Priester (trọ̄si, trọ̄nu, ẉọluši) gerufen und befragt werden. Nicht selten ergeht ein solcher Wunsch von seiten der Verwandten, die die Todesursache ihres verstorbenen Bruders erfahren möchten, ob sein Tod der seines Gottes gewesen sei, d. h. ob die ihm von seinem Gott zugemessene Lebenszeit zu Ende und er deshalb abgerufen worden sei (beim Tode eines alten Mannes sagt man wohl: „er ist nicht gestorben, sondern er ist heimgegangen“; dies ist ein guter Tod; der ṅọli eines solchen darf alsbald eingehen in das Reich der Geister),

oder ob er dem bösen Einfluß eines ihm feindlich Gesinnten erlegen sei, oder aber, ob er selber durch sein ungutes Tun seinen Tod verschuldet habe. — Besonders die ṅoli der beiden letzteren sind die umherirrenden; und die große Scheu vor den Geistern der Abgeschiedenen ist wohl zu erklären durch die Vorstellung, daß die meisten Menschen durch die Heimtücke ihrer Nebenmenschen sterben; der ṅoli nun irrt umher, um seinen Mörder (den Mörder seines Körpers) ausfindig zu machen und sich an ihm zu rächen.

Einige Anzeichen deuten darauf hin, daß man sich die ṅoli als den allgemein menschlichen Lebensbedingungen unterworfen vorstellt; so vor allem das Darbringen von Speiseopfern an sie, man redet auch von Kaurimuscheln, Tomaten, Akajunüssen, Krabben der ṅoli, worunter je eine kleinere Spezies des betreffenden Genus verstanden wird, die also zum Gebrauch der ṅoli besonders geeignet erscheinen. Die Pilze nennt man Regenschirme der ṅoli, in einer Fabel werden sie eingeführt als nach dem Takte der Trommel tanzend.

Der endgültige Aufenthalt der ṅoli ist Eʋe: tsiẽʋe, tsiẽ, agume; über die Etymologie der zwei ersteren Ausdrücke ist nichts bekannt; agume dagegen bezeichnet „einen Raum unter der Erde“; es ist der Gegensatz von kodzogbe, „die Welt des Diesseitigen“; in Tschi heißt die Geisterwelt: asamaṅ, von osamaṅ, Geist eines Abgeschiedenen, wörtliche Bedeutung ebenfalls unklar. Über den Weg nach der Geisterwelt, nach tsiẽʋe, erzählen die Eʋeer: „wenn jemand gestorben ist, so gelangt sein ṅoli an einen großen Fluß; an diesem steht ein Mann, der ein Boot hat; nur dies eine Boot ist da; er rudert die Toten hinüber, dafür erhält er zwölf Kaurimuscheln, die dem Toten mit ins Grab gegeben werden“. Der Name dieses Fährmanns, der dem Charon der Griechen nicht unähnlich sieht, ist kutiamee, kutsiamee, „Sprecher des Todes“; in anderem Dialekt heißt er: kutiahũmi; hat der Tote die zwölf Muscheln nicht mitbekommen, so wird er nicht übergesetzt und irrt

ruhelos am Ufer auf und ab. — Das Leben in tsiẽ̱ẇe, asamaṅ, wird von Eẇeern und Tschieern also geschildert: „die Arbeit, die du hier, im Diesseits getan hast, wirst du auch in tsiẽ̱ẇe tun; es gibt dort Könige, es gibt Sklaven; bist du im Diesseits lange krank gewesen, so wirst du (drüben) nach drei Jahren wiederhergestellt sein, aber wer eines gewaltsamen Todes starb, wird schon in ganz kurzer Zeit wieder gesund sein, vielleicht in einem Monat; man sagt: tsiẽ̱ẇe ist unten, in der Erde, einige sagen: es ist oben, im Himmel; das weiß man nicht genau. Wo einer hingebracht wird, nachdem er gestorben ist, da ist auch sein ṅo̱li. Bringt man dich in den Geisterhain, dann ist dein ṅo̱li im Geisterhain; aber das Land der ṅo̱li ist nicht im Hain, sondern in der Erde, es ist ein großes Land, weit entfernt; auf dem Wege dorthin muß man einen Berg übersteigen; wenn einer eines gewöhnlichen Todes gestorben ist, so ist sein Weg da droben dunkel, aber der, welcher eines gewaltsamen Todes starb, von dem fällt etwas von der weißen Erde, mit der er bestrichen ist (s. o.), ab, daher ist sein Weg hell.“ Dies ist nach Anschauung der Neger die Milchstraße. „Im Geisterhain bleiben die abgeschiedenen Geister nicht fortwährend, nur an gewissen Tagen versammeln sie sich dort zum Trinken, Essen und Spielen.“ Der Aufenthalt in tsiẽ̱ẇe ist entweder dauernd oder vorübergehend, bis der ṅo̱li wieder von Gott einem Menschen beigegeben wird und als aklamã im Menschen wieder erscheint.

3

Diese zweite Inkarnation eines ṅo̱li (aklamã) heißt ame̱dzo̱dzo̱, d. h. Menschwerdung, von dzo̱ entstehen, werden, geboren werden; Tschi: o̱bra, Verbum bra in diese Welt kommen. Bei der Geburt eines Kindes, besonders wenn sie unter erschwerenden Umständen erfolgt, wird ein Priester oder Zauberer geholt, der sogleich das Neugeborene untersucht und eventuell als die zweite Menschwerdung, die Wiedererscheinung, eines verstorbenen

Ahnen der Familie identifiziert. Das Kind erhält dann den Namen seines Ahnen, der in ihm wieder Mensch geworden ist, wird als solcher mit Ehrfurcht begrüßt und über den Stand der Dinge in der Geisterwelt, tsiẽwe, ausführlich befragt. Von einem solchen neugeborenen Kinde sagt man: „Unser Ahn Kofi, der Gestorbene, ist wieder Mensch geworden.“ „Er starb in Ho, und hier (an einem anderen Orte) ist er wieder Mensch geworden.“

Im weiteren Sinn aber heißt dzọ das Entstehen, Geborenwerden, das Eingehen des aklamã in das Kind im Mutterleibe überhaupt, auch das erstmalige Eingehen. amẹdzọwe, „Menschenentstehungsort“, ist der Ort, wo die Seelen entstehen, von Gott gebildet werden, also das vorerwähnte „Gottesheim“. Der Tag des Eingangs eines aklamã in das noch ungeborene Kind heißt dzọgbe, Tag der Entstehung, Tag des Geborenwerdens. An diesem Tage wird also der Fötus eigentlich personifiziert. Diesen Tag wird es in seinem späteren Leben seinem aklamã zu Ehren festlich begehen durch Opfer, Festlichkeiten usw. Die Art, wie dieser dzọgbe Tag gefeiert wird, kenne ich nicht. — Weiterhin heißt dann dzọgbe (ọbra) alles, was sich im Leben des Menschen ereignet, alle Schicksale, die über einen kommen. Sie alle datieren sich von oder haben ihren eigentlichen Ursprung in dem einwohnenden aklamã, das am dzọgbe, dem Tage der Menschwerdung, in den Menschen einging. So heißt dzọgbe auch Schicksal, und man redet von gutem und bösem, günstigem und ungünstigem Schicksal. Wie erwähnt, heißt auch aklamã Schicksal, doch ist dies gegenüber dem dzọgbe persönliches, verursachendes Geschick, während dzọgbe eigentlich nur das Resultat des von aklamã Ausgeführten ist.

Die engen Beziehungen zwischen der diesseitigen und jenseitigen Welt werden durch folgende merkwürdige Anschauung charakterisiert: Jeder Mensch, oder richtiger jedes aklamã, ob Mann oder Frau, war in jener Welt, in tsiẽwe, Mawuwe, amẹ-

dzoẇe, schon verheiratet. Dieser jenseitige Gatte heißt dzogbemetsui resp. dzogbemesi, „Mann, Frau in dzogbe, im Entstehungsort“; diesen Gatten mußte das aklamã beim Eingehen in einen Menschen der diesseitigen Welt verlassen. Will sich nun der junge Mann auf dieser Erde verheiraten, so muß er, bevor er die Braut heimführt, der dzogbemesi, seiner jenseitigen Frau, eine Lehmfigur in Menschengestalt als Symbol errichten und dieser von Zeit zu Zeit opfern. Unterläßt er diese Aufmerksamkeit, so wird die dzogbemesi eifersüchtig auf die irdische Frau ihres früheren Mannes und sucht auf alle Weise das eheliche und häusliche Leben der beiden zu stören. Glaubt die dzogbemesi Grund zur Eifersucht zu haben, so erscheint sie den Eheleuten in Gestalt eines Frosches, was stets ein böses Omen ist. — Ist der Ehemann rücksichtsvoll, so formt er eine zweite Lehmfigur, die dem früheren Ehemann (in tšiẽẇe) seiner jetzigen Frau geweiht ist, dem dzogbemetsu seiner jetzigen Frau. — Es kann nun allerdings auch der Fall eintreten, daß die frühere, jenseitige Frau eines Mannes unterdessen auch schon wieder inkarniert worden ist. Liegt diese Befürchtung nahe, so muß der junge Mann, bevor er seine Braut heimführt, sich beim Priester erkundigen, ob und wo seine dzogbeme Frau existiere auf dieser Erde; wird sie gefunden, so ist er verpflichtet, ihr von Zeit zu Zeit ein Geschenk zu bringen. Ob daraus ein intimeres Verhältnis sich herleitet, was allerdings nahe genug liegt, ist mir nicht bekannt geworden.

4

Ein weiterer Ausdruck, der mit Seele übersetzt wird, ist Eẇe: luẇo, Tschi: suñsum; die Bedeutung beider Wörter ist Schatten, Schattenbild eines Menschen, Tieres oder Gegenstandes, das Spiegelbild, z. B. im Wasser; — zu unterscheiden von Eẇe: vovoli, Tschi: onẇini, eine schattige, sonnenlose Stelle.

Die luẇo stellt sich sichtbar dar in dem Schatten des Menschen, der ihn überallhin begleitet; das Wort scheint in

seinem gegenwärtigen Gebrauch ein Synonymon zu aklamã zu sein, worauf auch der vorhin besprochene Tschi-Ausdruck asumguare deutlich hinweist; denn hier steht sum, = sunsum, an Stelle des ọkra. In Eẁe nennt man auch die aklamã kpakpẹwo, die Schnitzbilder des aklamã „amẹ ẁe luwọ", des Menschen luẁọ. Luẁọ spielt in der Vorstellung und im Leben bei weitem nicht die gleiche Rolle wie aklamã, man hört selten von ihm reden, ihm werden weder Idole aufgestellt noch Opfer dargebracht. Ob allerdings in der Vorstellung der Eingeborenen zwischen aklamã und luẁọ gar kein Unterschied besteht, ist schwer zu entscheiden. Mündliche Äußerungen darüber liegen mir nicht vor. Der folgende Ausdruck scheint darauf hinzudeuten, daß unter luẁọ auch die geistigen Funktionen, der Verstand, vorgestellt werden: luẁọ dzo le eta, das luẁọ entwich aus seinem Kopf, d. h. er verlor die Besinnung, die Geistesgegenwart. Schließlich sei bemerkt, daß luẁọ, sunsum, in der christlichen Literatur für Seele, psyche, gebraucht werden.

5

Eẁe: gbọgbọ, Tschi: hun̄hum bedeuten: das Atmen, der Hauch, von gbọ, resp. home: atmen, hauchen. Sie geben in der christlichen Literatur Geist, pneuma, wieder. Es ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß die übersinnliche Bedeutung dieser beiden Ausdrücke nur eine Umprägung oder Potenzierung des ursprünglich allein bestehenden, materiellen Sinnes: Atmung, Hauch sind, die sich auf den Einfluß des Christentums zurückführt.

Quellen: 1. Christaller *a Dictionary of the Asante and Fante Language;* 2. Knüsli *Wörterbuch der Eŵesprache* (handschriftlich); 3. Spieth, handschriftliche Sammlungen (dies sehr umfangreiche und inhaltlich äußerst reiche Material wird gegenwärtig von dem Besitzer zum Druck vorbereitet); 4. eigene Beobachtungen und handschriftliche Sammlungen.



II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit dem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt werden.[1] Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen in der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

---

6 Altgermanische Religion

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

In der Reihe der *Handbooks on the History of Religions* hatte P. D. Chantepie de la Saussaye ein beachtenswertes, seine Vorläufer überholendes Buch veröffentlicht.[2] Dem Berichts-

---

[1] Die folgenden Hefte dieses Jahrganges werden noch weitere Berichte über semitische Religion („Altsemitische, israelitische und jüdische Religion" von Schwally, „Syrisch und Äthiopisch" von Bezold), über die Religion des klassischen Altertums und die noch ausstehenden Teile über die Religionen der Naturvölker (jedenfalls noch für 1903/04 „Sibirien" von Br. Adler, „Südsee" von W. Foy) bringen.

[2] *The Religion of the Teutons.* Boston and London 1902; vgl. meine Besprechung in der *Zeitschr. f. deutsche Phil.* 36, 133 ff.

jahr 1903 gehört wieder eine umfangreiche Gesamtdarstellung der „*Mythologie der Germanen*“ von Elard Hugo Meyer an.[1] Sie ist dazu bestimmt, das Lehrbuch desselben Verfassers[2] in weiteren Kreisen zu ersetzen und „den Gebildeten zu freiem Genuß wissenschaftlicher Erkenntnis einzuladen“. Nach einem wohlbekannten Schema erzählt der belesene Autor vom „Seelenglauben“ und von dem „Alpglauben“ und führt die „Naturgeister“ (Elfen und Riesen) vor, um über „die höheren Dämonen“ zu den Göttern aufzusteigen. Noch einmal legt Meyer seine Ansicht von der Einwirkung des Christentums auf die nordische Mythologie dar, vermag aber den Mangel an religionsgeschichtlicher Auffassung durch rationalistische Definitionen nicht auszugleichen. Wir besitzen jetzt einen Überfluß sog. gemeinverständlicher Darstellungen und deuten ihn als ein Symptom der Erschöpfung unserer traditionellen Methoden. Das Buch von E. H. Meyer ist insofern instruktiv, als es dartut, wie eng der Bereich historischer Auffassung bemessen bleibt, wenn man sich innerhalb der Schranken der ehemals vielbewunderten, von der Sprachwissenschaft und Grammatik inspirierten vergleichenden Mythologie der Indogermanen bewegt. Aber der greise Gelehrte hält zäh an seinen Grundgedanken fest und verhält sich durchaus ablehnend gegen die neuere Richtung. Sofern er das Bewußtsein hat, ein eigenes System zu vertreten, unterscheidet er sich vorteilhaft von Paul Herrmann. Dessen Bücher, in ihrem Aufbau denen Meyers analog, sind unselbständige Kompilationen und können wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen.[3]

Ein wichtiges Einzelproblem „*Über den Einfluß der Religion auf das Recht der Germanen*“ hat Georg Frommhold auf-

---

[1] Straßburg, K. J. Trübner. XII, 526 S.

[2] *Germanische Mythologie*. Berlin 1891.

[3] *Deutsche Mythologie* in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig 1898. *Nordische Mythologie* in gemeinverständlicher Darstellung, mit 18 Abbildungen im Text. Leipzig 1903. XII, 634 S.



gegriffen[1], aber trivial und durchaus unkritisch behandelt. Ausführlich spricht er von den Hebräern und Indern, Griechen und Römern und gelangt endlich zu den Germanen, um einiges zu erzählen, was den formalen Zusammenhang religiöser und profaner Ordnung erweisen soll. Frommhold meint, das älteste Recht der Germanen habe den sakralen Charakter noch nicht völlig abgestreift gehabt; „durch die Mittlerin Poesie“ habe religiöses Empfinden im Rechtsleben Einfluß gewonnen und „sicherlich“ hänge die reiche Symbolik des germanischen Rechts mit der Götterverehrung zusammen. Die „Darstellung des religiösen Gehaltes in den Einrichtungen des germanischen Rechts“ (s. 25 ff.) enttäuscht die Erwartungen völlig, denn Streitfragen (z. B. über das Gottesurteil) werden in der oberflächlichsten Weise gestreift, und wo, wie z. B. bei den sakralen Elementen des altgermanischen Strafrechts, zuverlässiges und wertvolles Material auszubreiten gewesen wäre, verliert sich der Festredner ins Grundlose. Wie ein Rechtshistoriker derlei Aufgaben zu lösen hat, kann Frommhold jetzt von E. Goldmann lernen, dessen „Herzogseinsetzung“ hier erwähnt werden muß, weil sie sich nahe mit deutschen Verhältnissen berührt.[2]

Puntscharts Deutung der eigenartigen Gebräuche darf als gescheitert angesehen werden (Goldmann S. 24 ff.). Sein Nachfolger geht — ohne auf einen historischen Zusammenhang zu schließen — von der überraschenden Ähnlichkeit aus, die zwischen dem kärntnerischen Ritus und der Königsweihe der arischen Inder besteht (Oldenberg, Religion des Veda S. 491). In Kärnten wurde der neue Herzog am Morgen des Huldigungs-

[1] *Festreden der Universität Greifswald,* Nr. 10. Greifswald 1903. 31 S.

[2] *Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband.* Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte. Breslau 1903. XII, 247 S. (= *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte,* herausgegeben von O. Gierke. Heft 68). — Von älteren Arbeiten ist namentlich die Zeißbergs *Germania* XIII, 439 ff. zu erwähnen.

tages mit der Tracht eines Kärntnerbauern bekleidet; ihm zur Seite wurde ein scheckiger Stier und eine schwarz und weiß gefleckte Stute geführt. Zwei Landherren geleiteten den Herzog zum „Fürstenstein“ bei Karnburg, auf dem nach altem Herkommen vor dem Eintreffen des Herzogs der „Herzogsbauer“ in bäuerlicher Tracht Platz zu nehmen hatte. Ihn umgab das aus allen Teilen des Landes zusammenströmende Volk. Sobald der Zug dem Stein nahe war, hatte der Herzogsbauer in slovenischer Sprache drei Fragen zu stellen, welche die Begleiter des Herzogs beantworteten. Zuerst wurde gefragt, wer in so prächtigem Zuge einherschreite. Die Antwort lautete: es sei der Herzog; die zweite Frage ging dahin, ob er ein gerechter Richter, auf des Landes Wohl bedacht, freien Standes und voll Eifer für den christlichen Glauben sei? Darauf erging die Antwort, daß er dies sei und sein werde. Der Bauer wurde nunmehr aufgefordert, dem Landesfürsten den Stein zu räumen. Diesem Verlangen setzte jener die Frage entgegen, womit die Räumung des Steines werde erkauft werden. Er bekam die Antwort, daß er 60 Pfennige, die beiden Tiere und das Bauernkostüm des Herzogs erhalten, sowie Abgabenfreiheit genießen solle. Hierauf versetzte der Bauer dem Herzog einen leichten Backenstreich und trug ihm auf, ein gerechter Richter zu sein. Nunmehr verließ er den Stein und der Herzog nahm auf dem Fürstenstein Platz; schwang, nachdem er den Stein bestiegen hatte, ein entblößtes Schwert nach allen Windrichtungen, dem Volke seinen Willen kundgebend, ein starker Hort des Rechtes zu sein. Er tat auch einen Trunk frischen Wassers aus einem Bauernhute. Sodann verfügte sich der Herzog in die Kirche von Maria-Saal, wo der noch in die Bauerntracht gekleidete Landesfürst durch den Bischof von Gurk geweiht wurde. Nach Beendigung der kirchlichen Feier legte der Herzog das Staatskleid an und hielt ein feierliches Mahl, bei dem die Inhaber der Hofämter den Dienst versahen. Auf dies Mahl folgte die Huldigung beim „Herzogstuhl“.

Hatte man früher dies Zeremoniell juristisch interpretiert und dahin erklärt, daß in den Vorgängen am Fürstenstein der Rechtsakt der Herrschaftsübertragung und in den Geschehnissen beim Herzogstuhl die Rechtshandlung der Huldigung zu erblicken sei, so lehnt Goldmann diese Betrachtungsweise unter eingehender Begründung ab (S. 24 ff.). Wohl der Vorgang am Herzogstuhl, nicht aber der am Fürstenstein spielende Ritus könne der Übertragung der Regierungsgewalt gedient haben. Der Herzogstuhl nämlich ist ein Steindenkmal, das einen regelrechten Thronsitz darstellt; der Fürstenstein, bei dem der deutsche Herzog nicht als Herzog, sondern als Kärntnerbauer erscheint, ist ein niedriges Steinobjekt in Tischform. Goldmann untersucht den an diesen Stein sich knüpfenden Volksbrauch nach folkloristischer Methode. Von Bedeutung sind seine Ausführungen über den sakralen Charakter der Fürstensteinzeremonie (S. 69 ff.); dadurch wird er veranlaßt, weit in die volkskundliche Literatur auszugreifen, um seine Behauptung, daß der Fürstenstein ein heidnisch-slovenischer Altar, ein hervorragendes Kultobjekt, ja sogar der Kultmittelpunkt der heidnischen Slovenen gewesen sei, zu begründen. Die den Herzog bei der Prozession begleitenden Tiere sollen wir — schon der eingehend erörterten Farbenvorschrift wegen — als Opfertiere verstehen; auch die Nachricht von der Inbrandsetzung zweier Holzstöße wird in diesem Zusammenhang untergebracht und schließlich der Notiz, daß der Herzog den Fürstenstein dreimal zu umkreisen habe, eine fast übertreibende Bedeutung beigemessen. Ohne quellenmäßige Unterlage ist die Annahme, ein Incendiarius habe ursprünglich für die rituelle Schichtung und Entzündung der zur rechtsgültigen Vornahme der Herzogseinsetzung erforderlichen Holzstöße zu sorgen gehabt und das der Familie Gradenecker zustehende Mahdrecht habe sich gleichfalls auf eine rituelle Handlung, auf die Beschaffung einer Grasstreu vor dem Opfertisch (Analogie altindischer Riten S. 106 ff.) bezogen. Auf festeren Boden führt uns das folgende

Kapitel „Die Fürstensteinzeremonie — eine Umbildung der altslovenischen Stammesweihe" (S. 115ff.), das ich als einen sehr wertvollen Beitrag zu den neuerdings vielbehandelten Initiationsriten begrüße. Ein Stammfremder ist es, der als Herzog in Kärnten die Herrschaft übernimmt. Hierfür ist Vorbedingung, daß der deutsche Fürst in den Volksverband der Slovenen aufgenommen werde. Diesem Zweck dient, wie Goldmann scharfsinnig erkannt hat, die Fürstensteinzeremonie. Mit Recht beruft er sich als entscheidende Belege auf die Tatsache, daß die Verhandlungen mit dem deutschen Herzog, der in slovenischer Bauerntracht erscheint[1], in slovenischer Sprache geführt werden, sowie auf die in Ottokars Reimchronik erhaltene Nachricht, wonach die Fürstensteinzeremonie anfänglich nur stattfand, wenn ein Herzogsgeschlecht ausgestorben war und das Land Kärnten vom deutschen Kaiser dem Angehörigen einer anderen Familie zum Lehen gegeben wurde. Wenn nun aber Goldmann wieder darauf zurückkommt (S. 146ff.), das dem Herzog gegen Entgelt zugestandene Einnehmen des Fürstensteins auf den Opfertisch zu beziehen, um den stammfremden Herzog dadurch in Kontakt mit der slovenischen Nationalgottheit zu bringen, so geht dies entschieden zu weit, denn die Nachrichten über die Herzogseinsetzung gewähren hierüber auch nicht die geringste Andeutung. Handelt es sich um einen Initiationsritus, bei dem zwar nicht die Frageprozedur (S. 200ff.), wohl aber die Einführung des Herzogs in die *aquae et ignis communio* der Kärntner Slovenen und die apotropäische Bedeutung des Gestus der übergeschlagenen Beine (S. 212ff.) problematisch bleiben müssen, so ist es nicht statthaft, ihn mit der Opferpraxis zu konfundieren. Mit Recht ist neuerdings der Einwand erhoben worden[2], daß das sehr charakteristische

[1] Bedenklich bleibt nur, daß der Herzog bereits vor vollzogener Stammesweihe in die Kärntnertracht eingekleidet wird.

[2] Pappenheim in der *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.* Germ. Abth. XXIV, 442.



Räumen des Steines durch den darauf sitzenden Herzogsbauern unberücksichtigt geblieben ist; die Deutung Goldmanns läßt nicht erkennen, weshalb der Herzogsbauer dem Herzog den „Altar“ überlassen und ihm nicht einen Platz auf demselben eingeräumt hat, zumal der Stein nach Ansicht des Verfassers eine Sitzgelegenheit für mehrere Personen darstellte. Man wird den Herzogsbauer überhaupt nicht als Priester deuten dürfen, sondern ihn als Initiator zu bezeichnen haben (vgl. Goldmann S. 163. 199). Sein traditionelles Amt war wohl, den stammfremden freien Mann in die Gemeinde aufzunehmen. Vor und während der Fürstensteinzeremonie war aber der Herzog dazu prädestiniert, an Stelle des Initiators unter den Kärntnerbauern die Würde des Oberhauptes einzunehmen. Daß Goldmann diese Gesichtspunkte nicht genügend erwogen hat, mag man bedauern, doch darf sein Buch trotzdem zu den bemerkenswertesten Erscheinungen auf dem Gebiet folkloristischer Literatur gerechnet werden.[1]

Die glanzvolle Entwickelung, zu der die prähistorische Archäologie anerkanntermaßen in Skandinavien gelangt ist, hat mehr und mehr dazu geführt, auch religionsgeschichtliche Fragen in ihren Bereich zu ziehen. Dies geschieht selbstverständlich nicht mehr in jener naiv-dilettantischen Weise, wonach jeder monumentale Steinhaufen für einen Altar und jeder Donnerkeil für ein Denkmal des Donarkultes angesehen wurde. Es gebührt namentlich Dr. Sophus Müller in Kopenhagen (Direktor des Nationalmuseums) das Verdienst, den Zusammenhang der archäologischen mit der religionsgeschicht-

---

[1] Die gleichfalls die Rechtsgeschichte berührenden mythologischen Irrfahrten eines Paul Platen (*Der Ursprung der Rolande*. Dresden 1903) sind nach Verdienst von K. Heldmann (*Die Rolandsbilder Deutschlands*. Halle a. S. 1904) beleuchtet worden. Der Roland ist jetzt endgültig aus der Mythologie zu streichen; er ist ursprünglich — wie noch in heutigem Volksbrauch — eine Spielfigur und reicht über die Mitte des 13. Jahrhunderts nicht zurück.

lichen Forschung aufrechterhalten zu haben. Ins Berichtsjahr fällt seine mit Spannung erwartete Publikation des *Sonnenbildes von Trundholm* (auf Seeland).[1] Der Fund wurde zufällig im September 1902 gemacht: der Pflug des Landmannes brachte zuerst ein vorzüglich modelliertes Pferdchen (aus Bronze) ans Licht, daneben lag eine runde mit dünnem Gold belegte Scheibe (aus Bronze). Bei weiterem Suchen fanden sich Bronzebruchstücke von Rädern und Rädergestell en miniature; das Ganze konnte zunächst den Anschein eines Kinderspielzeugs erwecken. Das Bildwerk war jedoch, wie die Patinierung erkennen läßt, vorsätzlich zerbrochen. Dieser Umstand nähert den Fund jenen nicht seltenen Beispielen von Opfer- und Votivgaben, die in absichtlich zerstörtem Zustand auf freiem Feld deponiert wurden. Die Zusammensetzung der Trundholmer Fragmente machte keine Schwierigkeiten und ergab ein ca. 0,6 m langes Rädergestell — ich möchte es nicht als Wagen bezeichnen —, auf dem eine von einem Pferdchen gezogene runde Scheibe ruht, deren Durchmesser ca. 0,25 m beträgt. Pferd und Scheibe sind mit Ornamenten versehen, auf Grund deren Müller das Stück um 1000 v. Chr. (ältere Bronzezeit) datiert. Ich erachte diese Zeitbestimmung für durchaus nicht bindend. Namentlich für den Fall, daß es sich um einen Kultgegenstand handeln sollte, muß berücksichtigt werden, daß im Kultwesen ein archaischer Stil festgehalten zu werden pflegt, und wenn typologisch die in dem Fund vertretene Ornamentserie der älteren Bronzezeit eingereiht werden muß, so ist damit über das tatsächliche Alter des Objekts noch nichts entschieden. Dazu kommt, daß das Bronzepferd, wenn wir es der älteren Bronzezeit überweisen, vollkommen isoliert steht; wir kennen aus jenem fernen

[1] *Solbilledet fra Trundholm*, erschienen in *Nordiske Fortidsminder*. Antiquités scandinaves résumés en français. Udg. af det Kgl. nordiske Oldskriftselskab, 1. Bd. (København 1890—1903), p. 303 ff. Vgl. u. a. den Bericht von A. Olrik in der *Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 14, 210 (mit Abbildung).



Altertum des Nordens nicht eine einzige plastisch ausgearbeitete Rundfigur; nach Müller ist die Arbeit so vorzüglich, daß sie die besten mykenischen Sachen übertrifft. Lassen wir also die Müllersche Zeitbestimmung auf sich beruhen; daß wir es mit einem hochaltertümlichen Fundstück zu tun haben, ist außer Frage. Auch die Deutung unterliegt kaum irgendwelchen Zweifeln: die auf 2 Rädern stehende, übergoldete Scheibe dürfte eine Nachbildung der Sonnenscheibe sein; auf 4 Rädern stehend ist ihr das Sonnenroß vorgespannt, das aus der nordischen Mythologie ebenso bekannt ist, als aus der altindischen oder griechischen.

Die Miniaturscheibe, meint Müller, sei die Nachbildung eines größeren auf einem Prozessionswagen umhergefahrenen Kultbildes, sei jedoch selbst Gegenstand der Verehrung gewesen und lege somit von einem „Sonnenkultus" Zeugnis ab. Nur sei der „Sonnengott" in jener grauen Vorzeit noch nicht in Person vorgestellt worden, und das scheine zu jener Naturverehrung zu stimmen, die für die Stein- und Bronzezeit vorausgesetzt werden müsse; erst in römischer Zeit seien persönliche Götter in den Vordergrund getreten. „Sicher ist", sagt auch Olrik (a. a. O. S. 215), daß (die vom Pferd gezogene Sonne) eine Gottheit war, die sich durch ihren Naturcharakter wesentlich von den persönlichen Göttern der eddischen Mythologie unterschied." A. Olrik ist neuerdings noch einmal auf den Fund zu sprechen gekommen[1], hat jetzt die Scheibe mit dem vorgespannten Pferd als Darstellung des Sonnengottes, der am Himmel seine Bahn fährt, aufgefaßt und sich bemüht, das Bildwerk mit den eddischen Überlieferungen (Skinfaxi, Sonnenschild) in Einklang zu setzen. Weit wichtiger als diese blassen Abstraktionen sind die von Edv. Lehmann dem letzten Aufsatz Olriks angefügten Bemerkungen.[2] Dieser erfahrene Religionshistoriker unternimmt eine rituelle Deutung,

[1] In der von ihm begründeten Zeitschrift *Danske Studier* 2. Heft (1904) S. 65 ff. [2] *Danske Studier* 1904 S. 72 ff.

indem er von der Tatsache ausgeht, daß wir es mit einem Miniaturbild zu tun haben, das vorsätzlich zerstört ist. Damit gibt die Sonnenscheibe sich als Votivgabe zu erkennen. Sie ist auf Räder gesetzt, um den Transport des Geschenkes zu den Göttern anzudeuten (vgl. Ilias 18, 368 f.). Hatte das Opfer den Zweck, von den Göttern eben dies als Gegengabe zu heischen, was ihnen in effigie dargebracht ward, so hat man in unserem Fall eine Sonne den Göttern geopfert, um Sonnenschein zu erzielen. Im Veda schließt das vor der Sonne runde Scheibe gespannte Roß die Vorstellung persönlicher Götter nicht aus; darum werden die Schlußfolgerungen Müllers abzulehnen sein. Der Umstand, daß nicht bloß eine Sonnenscheibe, sondern auch ein Sonnenpferd gefunden wurde, legt die Vermutung nahe, daß die Niederlegung der Votivgabe von einem Pferdeopfer begleitet war. Lehmann rekonstruiert also eine feierliche Zauberhandlung, die behufs Abwendung schlechter Witterung, Mißwachses oder anderer Landnot auf Trundholm-Mark eingeleitet worden sein mag. Votivgaben sind nicht Götterbilder, sondern Bilder dessen, was man sich wünscht; in unserem Fall: daß die Sonne wiederkehre. Der interessante Fund — im Kopenhagener Nationalmuseum ausgestellt — gibt also wahrscheinlich Kunde von einem Sonnenzauber. Das Rädergestell erinnert an alte (aus Cypern und Thessalien bekannt gewordene) Regenzauberrequisite, die, wie schon Sophus Müller anführte, in neuerer Zeit wiederholt von Furtwängler behandelt worden sind.[1] So ist das Sonnenbild von Trundholm aus seiner Isolierung in einen die Lehmannsche Erklärung stützenden Zusammenhang eingereiht.

Die wichtigste Publikation, die wir aus dem Berichtsjahr 1903 zu verzeichnen haben, ist die ausgezeichnete (A. Dieterichs Nekyia nützende) Studie von O. Schoning über

---

[1] *Meisterwerke der griech. Plastik* S. 259 ff. *Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. philos.-philol. Kl.* 1899, II, 411. 429 ff.

die altnordischen Unterweltsvorstellungen.[1] Was in der reichhaltigen Überlieferung nebeneinander liegt, setzt der Verfasser in ein Nacheinander um und bezeichnet als primitiv die Hel-Vorstellung, wonach *hel* = Hölle (d. i. „das Grab") das allgemeine Totenreich bedeutet und eine mit Finsternis erfüllte Zufluchtsstätte bildet, die tief unter der Erde gelegen ist. Hier führen die Toten ein Schattenleben, die Guten und die Bösen; dorthin gelangt z. B. als Schatten die durch Verbrennung der Leiche frei gewordene Seele Balders. Von der größten Tragweite ist die Entdeckung eines zweiten Totenreichs im Heim der Riesen *(jǫtunheimr)*. Ist, sagt Schoning, *jǫtunn* (Riese) der Wortbedeutung nach „der Fresser", woran heute niemand zweifelt, so hat man unter ihm den Menschenfresser der Volksmärchen d. h. einen Leichenfresser *(anord. hræsvelgr)* zu verstehen. Im Lichte dieses Aperçu erscheinen die jǫtnar als Leichendämonen und ihr Heim als ein Totenland, das in den Eddaliedern nur noch restweise als solches erkennbar ist. In diesem Reich gibt's keine Schatten, sondern Leichen; diese werden von riesischen Dämonen wie Garmr (= Fenrir?), den Schoning mit Kerberos vergleicht, verzehrt und fallen hier dem *jǫtunn* (= σαρκόφαγος) Loki anheim[2], der nicht mit Logi identifiziert werden darf. Logi bedeutet „Feuer" und zwar Leichenfleisch und Leichenknochen zu Asche vernichtendes Feuer des Scheiterhaufens. Loki ist ein Leichenfresser, der nach bekannter, nun plötzlich sich erhellender, Anekdote der Snorra Edda wohl das Fleisch, aber nicht die Knochen verzehrt: so spiegeln sich in mythologischen Figuren die Kulturepochen des Leichenbrandes und der Leichenbestattung. Ich kann mich daher mit Schoning nicht einverstanden erklären, wenn er die Hel-Vorstellung für ursprünglicher ausgibt als die Unterwelt des Loki. Davor hätte ihn schon die mythologische

---

[1] *Dødsriger i nordisk Hedentro.* København 1903 (= Studier fra sprog-og oldtidsforskning udg. af det phil.-hist. Samfund Nr. 57), 54 S. 8°.

[2] Vgl. Kauffmann *Balder* S. 263 u. ö.

Formel warnen sollen, wonach Hel als Tochter (nicht als Mutter) Lokis gilt. Die beiden Totenreiche gehören verschiedenen Epochen der Religionsgeschichte an und das Reich des Loki *(jǫtunheimr)* entspricht den Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen, die zur Zeit der prähistorischen Leichenbestattung herrschten; das Reich der Hel bildete sich neben ihm erst im Zeitalter des Leichenbrandes. Warum nun aber die von Schoning zuletzt besprochenen Sonderreiche der Toten: Meer (als Reich der Rán) und Himmel (Valhǫll, als Reich des Otinn) noch jüngeren Datums sein sollen, ist nicht einzusehen. Rán und das Totenschiff Naglfar ist Schoning selbst geneigt, in engsten Zusammenhang mit den jǫtnar zu bringen (vgl. Grendel und seine Mutter im Beowulf) und dabei uralten nordischen Volksglauben zu wittern (S. 47f.). Er wehrt sich denn auch schließlich nicht mehr dagegen, die Meerestiefe als Totenreich der Erdtiefe anzugliedern. Aber die Raisonnements, die Schoning anstellt, um Valhǫll als Produkt der rittermäßigen Kultur der Wikingerzeit wahrscheinlich zu machen, entbehren erst recht der überzeugenden Kraft. Wenn er nämlich behauptet, der exklusive Charakter von Odins Halle, in der nur waffentote Krieger Aufnahme finden, involviere den Beweis für ihre jüngere Entstehung, so bleibt diese Auffassung am Oberflächlichsten hängen und berücksichtigt nicht, daß der exklusive Charakter von Valhǫll darin begründet ist, daß die für sie ausgewählten Seelen als Opfer von den Valkyrjen heimgeholt werden, daß die Aufnahme nach Valhǫll die Heroisierung der Verstorbenen bedeutet. Schoning hätte, nachdem er Erde und Meer als Totenreiche geschildert hat, herzhaft den Himmel als Toten- bzw. Seelenreich anerkennen sollen; daß hier uralte Motive sich einstellen, hat er ja selbst gesehen (S. 52ff.).[1]

[1] Ich verfehle nicht, das großangelegte Werk von A. Olrik *Danmarks Heltedigtning* zu erwähnen. Beschäftigt es sich mit der Heldensage, so bieten sich gerade bei diesem Stoff Flächen, in denen er sich mit Mythologie und Religion berührt; in dem bisher erschienenen Bande wird z. B. S. 251ff. über Unterweltsvorstellungen gehandelt.



Ich rechne es W. Staerk zum Verdienst an, daß er in seiner Schrift „Über den Ursprung der Grallegende“[1] einer quellenmäßig vorzüglich belegten Überlieferungsreihe endlich zu ihrem Recht verholfen hat; ich meine die Zeugnisse — namentlich die Erzählung bei Heinrich von dem Türlin —, welche die Gralsburg als Totenreich ausgeben. Mir wollte es immer so vorkommen, als hätte eine systematische Untersuchung der Gralsage bei dieser volkstümlichen, noch nicht verritterten Tradition einzusetzen. Im übrigen ist es noch nicht gelungen, auch nur einen Einblick in die Stoffgeschichte der Gralsage zu gewinnen: von einer Erkenntnis der den Stoff konstituierenden Faktoren sind wir erst recht weit entfernt. Staerk schiebt ihn in den Kreis der babylonisch-christlichen Paradies- und Eucharistie-Vorstellungen und glaubt eine Reihe von Details auf direkte Beziehungen zur babylonischen Mythologie zurückführen zu können. K. Burdach möchte den Gral „aus den poetischen Eindrücken der Liturgie, aus der Kultusmystik und Kultusmagie, aus dem paganistisch gefaßten Dogma und Ritus des Abendmahls, aus dem Reliquiendienst und den Reliquienmärchen der Palästinawallfahrer“ herleiten.[2] Möge es sich damit verhalten, wie ihm wolle; ich halte es für ratsam, den Fortgang dieser Studien zu verfolgen, aber für die Religionsgeschichte vorerst noch keinen Ertrag zu buchen.

Äußerste Vorsicht erscheint auch gegenüber dem von A. Heusler veröffentlichten Aufsatz „Die Geschichte vom Völsi“ geboten.[3] Es handelt sich um den Inhalt des aus dem Ende des 14. Jahrhunderts überlieferten altisländischen *Völsaþáttr.* Die schalkhafte Geschichte lautet in der Kürze etwa

---

[1] *Ein Beitrag zur christlichen Mythologie.* Tübingen und Leipzig, Mohr 1903, 57 S.

[2] *Deutsche Literaturzeitung,* Jahrg. 1903, Sp. 2821. 3050.

[3] Eine altnordische Bekehrungsanekdote. *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 14, 24—39; vgl. Paul und Braunes Beitr. (hrsg. von E. Sievers) 18, 552f.; E. H. Meyer *Germanische Mythologie* S. 161.

so[1]: Im nördlichen Norwegen stand einmal ein Bauernhof. Zu Ende des Herbstes starb das feiste Arbeitspferd. Der Knecht schnitt dem toten Tier das Zeugungsglied ab und wollte es wegwerfen; der Sohn des Bauern aber nahm es zu sich und wies den „Völsi", wie er den Phallus nennt, unter Gelächter den Weibern in der Stube vor. Die Mutter nahm den Völsi an sich, trocknete ihn, wickelte ihn in ein Tuch und legte Kräuter dazu, damit er nicht faule. Durch die Kraft des Teufels wuchs der Völsi und erstarkte. Die Bäuerin wendete ihm all ihren Glauben zu und hielt ihn als ihren Gott; auch die Hausgenossen verleitete sie zu diesem Irrglauben. Jeden Abend wurde „Völsi" in die Stube gebracht und einem der Anwesenden nach dem anderen dargereicht. So geschah es auch, als eines Abends König Olaf mit zwei Begleitern bei dem Bauern zu Gast war. Damals warf der fromme König den „Völsi" dem großen Haushund vor und bekehrte die Hausbewohner zum Christenglauben; nur die Bäuerin entsetzte sich über den Frevel und hätte gern dem Tier die Beute entrissen. Heusler gibt die Märchenzüge preis, möchte aber in dem Kult des Pferdephallus einen Rest volkstümlichen Heidentums anerkannt sehen. Er malte sich mit sorgloser Willkür einen beim Herbstopfer geübten Ritus aus, wobei man den Phallus des geopferten Pferdes von Hand zu Hand gehen ließ, bis der Gegenstand die Runde gemacht hatte, um danach auf dem Altar verbrannt oder bis zum nächsten Herbstopfer aufbewahrt zu werden. Der Erzähler habe aus dem Phallus, der ursprünglich eine Opfergabe gewesen sei, einen Fetisch gemacht[2] —

[1] *Flateyjarbók* II 331 ff.; vgl. K. Maurer, *Volkssagen* S. 310.

[2] Den Refrain *þiggi mǫrnir þetta bloeti* möchte Heusler, obwohl auch er nicht weiß, was denn *mǫrnir* und *bloeti* bedeuten, für eine echte Ritualformel des heidnischen Opferdienstes halten. Ich bemerke jedoch, daß die Anekdote stark nach der Legende schmeckt: „Der Erzähler weiß das Derbe mit dem Gemütlichen und dem Verwunderlichen und endlich dem Erbaulichen zu einem reizvoll einheitlichen Bildchen zusammenzustimmen", sagt Heusler a. a. O. S. 39.



so wird die Quelle, aus der Heusler schöpft, immer trüber. Man wird daher diesen Phallusdienst so lange noch bezweifeln, bis für ihn irgendwo eine Parallele oder eine Stütze gefunden sein wird.

Eine nützliche Vorarbeit für eine systematische Sammlung der altdeutschen Zauber- und Segensformeln stellt die, auch nordische und englische Quellen berücksichtigende Dissertation von O. Ebermann dar[1], doch ist das Ganze im wesentlichen nur eine Registrierung des Materials. Sie gewinnt jedoch eine gewisse Bedeutung dadurch, daß der Verfasser mit besonderer Vorliebe die jüngsten Stücke analysiert und ihren Zusammenhang mit anderen Gattungen der Volkspoesie (namentlich mit Rätsel und Volkslied) betont hat.

---

[1] *Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt.* Berlin 1903. XII, 147 S. (= Palaestra, *Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie,* hrsg. von A. Brandl und E. Schmidt Nr. XXIV). — Beachtenswert sind ferner Mitteilungen in den *Hessischen Blättern* II 89 ff.



7 Islam

Von C. H. Becker[1] in Heidelberg

Allgemeines. Allgemeine Übersichten über große Gebiete leiden meist darunter, daß die Verfasser unmöglich alle Fragen selbständig beurteilen können. Darum hat Pizzi[2] in seinem „Islamismo" recht, sich auf anerkannte Autoritäten zu stützen. Sein Buch wird dadurch eine erfreuliche Quelle der Orientierung, wenn auch die neuesten Forschungen z. B. über die Schî'a nicht verwertet sind. Während er auch die Kultur und Politik, die ja im Islam durchaus religiös durchsetzt ist, mit berücksichtigt, beschäftigt sich das unter gleichem Titel französisch erschienene Werk von Houdas[3] ausschließlich mit der islamischen Religion. Die historisch unmögliche Idee von dem sozialen Programm Muhammeds taucht hier wieder auf (S. 23); überhaupt ist die Rolle des Propheten völlig verkannt und die Darstellung seines Lebens ohne jegliche Kritik; zahllose längst erkannte Fälschungen erscheinen als geschichtliche Fakten, während andere, sicher feststehende Tatsachen ungenau oder falsch dargestellt sind. Auch bei den weiteren Ausführungen hat man den Eindruck, daß dem Verfasser speziell die deutsche Forschung der letzten Jahrzehnte unbekannt geblieben ist. — Was man besonders vermißt in beiden Werken, ist die Ent-

[1] Ich übernahm diesen Bericht im Einverständnis mit der Redaktion und dem ständigen Referenten, Prof. Schwally, der durch seine Reise in den Orient verhindert war. Meine Berichte beschränken sich in der Regel auf den modernen Islam. C. H. B.

[2] J. Pizzi *L'islamismo*, Manuali Hoepli 333/4, Milano 1903.

[3] O. Houdas *L'islamisme (Les Religions des Peuples civilisés)*, Paris 1904.

wickelung des Islam. Ihr widmet mit weiser Beschränkung auf Theologie, Jurisprudenz und staatsrechtliche Theorie D. B. Macdonald ein vortreffliches, durchaus selbständiges Buch.[1] Von besonderem Wert scheint mir die Geschichte der islamischen Theologie, die durch geschickt aus den verschiedenen Epochen gewählte Glaubensbekenntnisse illustriert wird (alte Tradition, el-Aš'arī, Ġazālī, al-Nasafī). Leider scheint dem Verfasser Snouck Hurgronjes Aufsatz „De Islam" unbekannt geblieben zu sein, der kurz zusammengedrängt die bisher beste Darstellung der islamischen Entwickelung enthält. — Durch den Titel[2] irreführen könnte das Buch von Muhammed Adil Schmitz du Moulin, das gar kein wissenschaftliches Buch ist, sondern der Propaganda der phantastischen Ideen des Verfassers dient. Er konstruiert sich einen Idealislam, den er predigt — ein ganz kurioses Buch.

Leben Muhammeds. Während in den letzten Jahren das Studium der Anfänge des Islam nur zur Behandlung einzelner Fragen geführt hatte, erhielten wir in den Berichtsjahren rasch hintereinander zwei bemerkenswerte Biographien des Propheten, die sich beide an einen größeren Kreis wenden, aber trotzdem beide auf sorgfältigsten Quellenstudien beruhen, *Muhammeds Liv* von Frants Buhl[3] und *Muhammed* von Hubert Grimme.[4] Beide gehen von der unleugbar richtigen Auffassung aus, das Auftreten Muhammeds könne nur aus seiner Zeit erklärt werden. Beiden ist Muḥ.'s Werk die reife Frucht einer langen Entwickelung, nicht die grandiose Tat eines einzelnen. Aber in der Ausführung weichen sie dem verschiedenen Plane ihrer Werke gemäß stark voneinander ab. Buhls Haupt-

[1] *The Semitic Series* IX: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York 1903.

[2] *Der Islam, d. h. die Ergebung in Gottes heiligen Willen,* Leipzig 1904.

[3] København 1903.

[4] München 1904, *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens, Weltgeschichte in Charakterbildern,* Zweite Abteilung: Mittelalter.

interesse konzentriert sich auf Muh.'s religiöse Entwickelung, während Grimmes Standpunkt durch den Untertitel: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens“ deutlich gekennzeichnet ist. Bei Buhl ist mit liebevoller Sorgfalt die arabische und europäische Literatur zusammengetragen, Problem um Problem vorsichtig und mit dankenswerter Reichhaltigkeit der Belege erörtert. Ganz naturgemäß folgt er meist einer anerkannten Autorität, jedoch selten ohne eigene Kritik und Nachprüfung. Besonders anerkennenswert ist seine Zurückhaltung gegenüber gewissen geistreichen modernen Hypothesen, wie sie uns besonders Winckler manchmal in recht verführerischem Gewande vorgeführt hat. Dem Milieu, aus dem Muh. stammte, also der heidnisch arabischen Welt, ist ein Drittel des Buches gewidmet, eine vortreffliche Basis für die Religionsentwickelung des Propheten und zugleich eine lehrreiche Einleitung in dies Studiengebiet. In Muh.'s Leben selbst ist eine erfreuliche Scheidung zwischen Sage und Geschichte durchgeführt. Die hier beobachteten Grundsätze finden ihre Motivierung in einer in ihrer Kürze ganz ausgezeichneten Darlegung der Quellenfrage am Schluß des Werkes. Für die religiöse Entwickelung selbst ist häufig der oben erwähnte Aufsatz von Snouck Hurgronje verwertet. Buhl wird hierbei meines Erachtens der Persönlichkeit des Propheten durchaus gerecht, ganz anders wie Grimme, dem er innerlich fremd bleibt. Grimme denkt originell und vermeidet hergebrachte Pfade. War es bei seinem vor Jahren erschienenen großen zweibändigen „Muhammed“ die Idee des Sozialismus, so ist es jetzt — neben sonstigen weniger einschneidenden Hypothesen — die Ableitung wesentlicher Punkte der Predigt Muhammeds aus der südarabischen Religion, die seinem Werke einen sensationellen Reiz verleiht. Ich halte die Frage für sehr beachtenswert, da ich von ganz anderer Seite her auch zu der Anschauung gekommen bin, daß sich im Kultus des Islam — dem Kultus liegen ja meist ältere religiöse Anschauungen zugrunde als der Lehre — viel mehr Alt-

arabisches erhalten hat, als man gewöhnlich annimmt. Dabei ist natürlich der christliche, jüdische und persische (Goldziher) Einschlag nicht zu übersehen. Aber das sind Hypothesen, die man erst in der Schmiede wissenschaftlicher Diskussion zu Tatsachen härten sollte, ehe man sie ohne Beweise einem größeren Leserkreis als wissenschaftliche Resultate vorsetzt. Steht man bei Buhl durchweg auf solider Basis, die den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse aufweist, so zeigt Grimme daneben allerdings, daß in vielen Fragen das letzte Wort noch lange nicht gesprochen ist. — Ganz populär aber zuverlässig sind vier Aufsätze in der Christl. Welt 1904, Nr. 40 ff., über Muhammed, die ich erwähne, da sie der sachverständigen Feder Kampffmeyers entstammen. Das von A. Fischer herausgegebene posthume Werk Krehls „Die Lehre Muhammeds“ (Berlin 1904) ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Qoran, Tradition und sonstige Quellen. Mitte 1903 ist in Kairo der Druck des großen Qorānkommentars des Ṭabarī[1] zu Ende gekommen und damit eine der umfassendsten Quellen (30 Bände) der Qorānexegese zugänglich geworden. Ihr Wert besteht in der Zusammenstellung eines großen Stoffes, nicht, wie zu hoffen war, in der Erschließung wesentlich neuen Materials. — Die europäische Forschung hat sich mehr Einzelfragen zugewandt. Hirschfelds „New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran“ (London 1902) hat die Qorānerklärung wesentlich gefördert. Das sehr gründliche Werk kann hier natürlich nicht im einzelnen analysiert werden, doch sei das Grundprinzip der Einteilung der Offenbarungen erwähnt: I. Confirmatory Revelations, II. Declamatory R., III. Narrative R., IV. Descriptive R., V. Legislative R. Ich möchte das Buch jedem Qoranforscher dringend empfehlen. Die biblischen Eigennamen des Qoran macht Sycz zum Gegen-

[1] Tafsīr el-imām el-kabīr usw. Miṣr, Ǵumādā I 1321.

stand einer ziemlich oberflächlichen Untersuchung.[1] Das hier liegende große Problem ist nur an einigen Stellen geahnt. — Die Namen der beiden Propheten Šu'aib und Hūd will **Halévy**[2] durch Schreibfehler aus den biblischen Namen Jobab und Hūr entstanden sein lassen, worin ihm wohl kaum jemand folgen wird. Ebensowenig überzeugt der mit großer Gelehrsamkeit unternommene Versuch von **Margoliouth**[3], die Termini Muslim und Ḥanīf zu erklären. Er bringt sie mit Musailima dem Propheten der Banū Hanīfa in Beziehung. Musailima soll vor Muḥammed aufgetreten sein und eine Art natürlichen Monotheismus gepredigt haben. Seine Anhänger heißen muslim oder ḥanīf = Monotheist, in welchem Sinne Muḥammed beide Wörter ohne Ahnung von ihrer Provenienz als abrahamistisch übernommen hätte. Diese Hypothese ist in historischer wie sprachlicher Hinsicht von Charles **J. Lyall** auf das entschiedenste abgelehnt worden[4], wie mir scheint, mit vollem Recht. — Über die Einflüsse des Judentums auf die qoranische Predigt war **A. Geigers** Werkchen[5] zu seiner Zeit 1833 eine sehr verdienstliche Arbeit. Daß sich eine Neuauflage 1902[6] bloß auf einen Nachdruck beschränkt, ist kaum zu billigen, zumal die Frage so dringend einer Neubearbeitung bedarf. — Das Studium der Tradition verlangte bisher eine gründliche Kenntnis des Arabischen, da es mit einer unbedeutenden Ausnahme[7], die de Vlieger ausgegraben

---

[1] Dr. S. Sycz *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran,* Frankfurt a. M. 1903. [2] *Journ. Asiat.* 1903, 376f.

[3] D. S. Margoliouth *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf, JRAS* 1903, p. 467ff.

[4] *The Words 'Ḥanīf' and 'Muslim', JRAS* 1903, p. 771ff.

[5] *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn 1833. [6] Leipzig, 2. revidierte Aufl.

[7] *Mishcat-ul-Masabih or a Collection of the most authentic traditions, regarding the actions and sayings of Muhammed,* transl. from the original Arabic by Capt. A. N. Matthews, Calcutta 1809—10, 2 vol., 4° (Kitāb el Qadr, p. 37).

hat, keine Übersetzung eines Traditionswerkes gab. Jetzt erhalten wir eine französische Übersetzung des riesigen *ṣaḥīḥ* des Boḫārī[1], unter Berücksichtigung seines Kommentators Qasṭellānī. Es kommt den Übersetzern nur auf die Erschließung des Inhaltes an, die an sich sehr wichtige Frage der Kette der Gewährsmänner scheidet für sie aus, wodurch aber die schöne Publikation an Wert nicht verliert. — Von sonstigen Quellen, die für die Religionsgeschichte von Bedeutung sind, können nur die wenigsten hier erwähnt werden; es müßte ja sonst fast alles arabisch oder persisch Gedruckte, besonders die glänzenden Ausgaben arabischer Dichter von Vollers, de Goeje, Horovitz u. a. Platz finden. Aber die große Ibn Sa'd-Ausgabe[2] der Berliner Akademie kann nicht unerwähnt bleiben; die *ṭabaqāt* werden wieder das werden, was sie für Generationen arabischer Forscher gewesen sind, ein Standardwork für die Kenntnis des alten Islam. — Mit Unterstützung der gleichen Akademie ist auch Ibn al-Qifṭīs großer Ta'rīḫ el-ḥukamā herausgekommen[3], ein Werk, das den Biographien der Ärzte gewidmet ist, das aber bei der nahen Verbindung der Medizin mit der Philosophie und den religiösen Wissenschaften, auch auf die im weiteren Sinne religionsgeschichtliche Entwickelung des Islam in der Person ihrer Vertreter Licht zu werfen geeignet ist. Ausgabe wie Ausstattung sind gleich vortrefflich.

Orthodoxie. Die Entwickelung des orthodoxen Islam läßt sich am besten an der Hand seiner drei Hauptäußerungen verfolgen, der Pflichtenlehre, der Glaubenslehre und der Mystik.

---

[1] El-Bokhari *Les Traditions Islamiques, traduites de l'Arabe avec Notes et Index* par O. Houdas et W. Marçais, Paris 1903 *(Publ. de l'Ecole des lang. orient. viv.)*.

[2] Ibn Saad *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht* . . . im Verein mit C. Brockelmann, J. Horovitz, J. Lippert, B. Meißner, E. Mittwoch, F. Schwally, K. Zettersteen herausgegeben von Eduard Sachau, Leiden 1904.

[3] Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert, Leipzig 1903.

Wie diese drei Formen der religiösen Betätigung von Ġazālī teils übernommen, teils geprägt werden, bilden sie für die Zukunft die Pfeiler des Islam. Die große Gestalt Ġazālīs wird immer das Ziel der allerentgegengesetztesten Beurteilungen bleiben, sowie es sich um Werturteile handelt. Der Mensch des religiösen Erlebnisses rettet die Orthodoxie vor dem Buchstaben, ertötet aber durch seine Autorität die weitere Forschung. Das neueste Werk über ihn von Carra de Vaux[1] sucht besonders dem religiösen Menschen gerecht zu werden und zeugt von feinem Verständnis.

Die Pflichtenlehre erwuchs in verschiedenen Schulen, die sich gegenseitig befehdeten und vertrugen. Schon früh entwickelte sich eine eigene Disziplin der Differenzpunkte, der sog. iḫtilāfāt. Das älteste erhaltene Werk dieser Literaturgattung Ṭabarīs iḫtilāf el-fuqahā[2] verdanken wir F. Kern, der seine staunenswerte Kenntnis dieses Gebietes schon früher (ZDMG 55, p. 61 ff.) dargetan hatte. Von den verschiedenen Riten selbst hat der des Šāfiʿī die meisten europäischen Bearbeitungen erfahren. Schon bald nach dem Erscheinen von Sachaus großem Werk[3] können wir wieder von einem grundlegenden Einführungswerk in das šāfiʿitische Recht berichten, das wir der Gelehrsamkeit Th. W. Juynbolls[4] verdanken, und an dem auch Snouck-Hurgronje mitgearbeitet hat. Wir bekommen hier keine Übersetzung, sondern eine Darstellung der einzelnen Teile der Pflichtenlehre mit erschöpfenden Belegstellen und Literaturnachweisen. Eine vorzügliche Einleitung steht an der Spitze dieses unentbehrlichen Buches. Da die religiöse Pflichtenlehre alle Gebiete des Lebens umfaßt, mußte sich von Anbeginn ein scharfer Gegensatz

---

[1] Gazali *(Les grands philosophes)*, Paris 1902.

[2] Kairo 1902/1320.

[3] Vgl. dazu übrigens neuerdings Kohler *Zum Islamrecht* in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft*, 1904.

[4] Th. W. Juynboll *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche Wet volgens de Leer der sjâfiʿitische school*, Leiden 1903.

zwischen Theorie und Praxis herausbilden. Am deutlichsten ist diese Differenz natürlich im Strafrecht zutage getreten. Noch die heutige Türkei leidet darunter, wie J. Krčsmárik[1] dartut, der das religiöse Scharī'atrecht und die Versuche, es mit modernen Anschauungen zu versöhnen, entwickelt.

Die ersten Anstöße zur Ausbildung der islamischen Dogmatik erfolgten durch die Berührung mit der Gedankenwelt der vorderasiatischen Christenheit, das erste Problem war die Frage nach der Freiheit des Willens gegenüber der göttlichen Vorherbestimmung des Qorāns. Wissenschaftlich ist diese Frage viel erörtert. Neue Materialien liefert de Vlieger[2], zu dessen Buch Goldziher[3] überaus wertvolle Bemerkungen gemacht hat. Wie sich hier christliche Einflüsse nachweisen lassen, hat man in letzter Zeit besonders im Kultus (Goldziher) und in der Eschatologie (Gray[4]) auf persische hingewiesen — Im Streit der Meinungen während der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts spielte Ibn Hazm eine große Rolle, der zum ersten Male die Prinzipien des ẓāhiritischen Ritus auf die Dogmatik anzuwenden suchte. Dies tat er in seinem umfangreichen Werk Kitāb el-milal wa-l-niḥal, das in fünf Bänden soeben in Kairo erschienen ist.[5] An dem Rand der ersten drei Bände steht Šahrastānīs gleichnamiges Werk, das ja lange, auch in Übersetzung, gedruckt vorliegt. Ẓāhiritischen Ideen nahe stand Ibn Tūmart, der Mahdi und Begründer der Almohaden, dessen Werke von Muḥammed

---

[1] *ZDMG* 58 (1904), p. 69ff., 316ff., 539ff. *(Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.)*

[2] A. de Vlieger *Kitāb el Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la Doctrine de la Prédestination dans la Théologie Musulmane,* Leyde 1903.

[3] *ZDMG* 57 (1903) 392ff.

[4] *Museon,* 1903, 153—184, *Les Elements d'origine zoroastrienne dans l'Eschatologie mahométane* (mir unzugänglich).

[5] *K. el-faṣl fi-l-milal wa l-ahwā wa-l-niḥal, Miṣr,* 1317—21; in verschiedenen Druckereien; Bd. V in Maṭb. el-mauṣū'āt.

b. Musṭafā Kamal herausgegeben sind.[1] Der Edition geht eine Einleitung von Goldziher voraus, die sich würdig seinen grundlegenden Arbeiten über Islamkunde anschließt. Wir erhalten wertvolle Ausblicke auf die gesamte theologische Entwickelung des Westens bis auf Ibn Tūmart, der wohl von Ġazālischen Ideen beeinflußt, sich doch scharf von ihm unterscheidet. Er ist der Vertreter der aš'aritischen Theologie in dem dieser Lehre bisher unzugänglichen Westen, steht aber in seiner Lehre von dem Imām ši'itischen Anschauungen nahe und hat sein Grunddogma el-tauḥīd von den Mu'taziliten entlehnt. Seine äußeren Erfolge erringt er in erster Linie als Moralist, als āmir bi-l-ma'rūf, nāhin 'an el-munkar. Goldzihers Ausführungen über diesen Punkt sind von allgemein religionsgeschichtlichem Interesse (p. 85 ff.). Hier liegt eine noch nicht genug beachtete Wurzel des Überspielens rein religiöser Bewegungen ins Politische. Die Almohadenbewegung führte zum Sturz der Almoraviden, von denen sich nur ein Zweig, die Banū Ġānija, noch ca. 50 Jahre hielt. Ihren Restaurationsversuchen widmet A. Bel eine umfangreiche Schrift.[2] Schon aus einer Zeit, als längst der consensus sich darüber geeint hatte, was Orthodoxie war, stammt der religiöse Traktat des Muhammed B. Jūsuf el-Senūsī († 895 H.) — natürlich nicht zu verwechseln mit dem unten genannten Gründer des Senūsī-Ordens —, der eine ungemeine Popularität gewann und noch heute besitzt, wie aus dem Vorhandensein einer malaiischen Übersetzung erhellt, die Cabatan publiziert.[3] — Mehr ein Kuriosum, aber doch von symptomatischem Interesse ist die Darstellung der islamischen Religion, die ein durch seine

---

[1] *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Texte arabe, acc. de not. biograph. et d'une introd. par J. Goldziher, Alger 1903. Vgl. die wertvollen biograph. Nachträge de Goejes in *ZDMG* 58 (1904), p. 463 ff.

[2] Alfred Bel *Les Benou Ghânya*, *Publ. de l'Ecole d. Lett. d'Alger, Bull. corresp. afric. XXVII.*, Paris 1903.

[3] *Une Traduction interlinéaire malaise de la 'Aqîdah d al Senûsî*, *Journ. Asiat.* 1904, p. 115 ff.



Grausamkeit berüchtigter marokkanischer Sultan an den am Hofe zu St. Germain lebenden Jakob II. von England richtete.[1]

Die mystische Entwickelung endlich ist naturgemäß in ihren Äußerungen am schwersten klassifizierbar; deshalb ist auch die Wissenschaft noch nicht zu einem Endresultat betreffs ihrer Ursprünge gelangt. Kremer hatte seinerzeit neben früh wirkenden christlichen und neuplatonischen Einflüssen in der Spätzeit einen starken buddhistischen Einschlag angenommen. Spätere Forscher wie Browne (siehe unten), Carra de Vaux (siehe oben) und Macdonald (siehe oben) hatten diese indischen Beziehungen abgelehnt. Goldziher hat jetzt in einer leider ungarisch geschriebenen[2], aber durch eine gute Inhaltsangabe[3] zugänglichen Abhandlung wieder der Kremerschen Auffassung mit erweitertem Material und vertiefter Erfassung des Problems das Wort geredet. Natürlich leugnet er nicht die anderen Einflüsse, er bringt aber für die buddhistischen Ideen eine solche Fülle von Belegen vor, daß man sich kaum seinen Folgerungen entziehen kann. — Eine Hauptäußerung der Mystik war die Bildung von Bruderschaften, und es ist kein Zufall, daß die Stifter der ältesten noch heute wirkenden Orden bald nach Ġazālī gelebt haben. Als älteste gilt die Qādirijje. Über ihren Gründer Abu Muḥammed 'Abd el-Qādir erhalten wir einige biographische Notizen durch T. H. Weir[4] aus der natīga des Dilā'ī († 1089 H.). Der Text ist charakteristisch für solche typische Heiligenbiographien. Die ältesten Beispiele sind die Viten der ersten Kalifen (vgl. Sachaus Abhandlungen in S. B. A. W. phil. hist. Kl. 1902, XV; 1903, III). Es würde sich wohl verlohnen, die Geschichte des literarischen Heiligenporträts

[1] *Une Apologie de l'Islam par un Sultan de Maroc. Rev. Hist. Relig.* 47 (1903), p. 174 ff.

[2] *A Buddhismus hatása az Izlamra*, Budapest, ungar. Akad. 1903.

[3] T. Duka, *JRAS*, Jan. 1904, p. 125 ff.

[4] *The first part of the „Natījatu'l Taḥqīq" by Abū 'Abdu'llah Muhammed al-Dilā'ī* († 1089 a. H.) Transl. from the Text lithogr. at Fez in the year 1309 a. H., *JRAS* 1903, p. 155 ff.

einmal im Zusammenhang zu verfolgen. So volkstümliche und noch heute lebendige Figuren wie Mešreb, mit dem uns Hartmann[1] näher bekannt gemacht hat, dürften dabei nicht vergessen werden. Der skrupellose und dabei doch von Wunderbarem umgebene Derwisch Turkestans, eine durch und durch burleske Gestalt, verdiente namentlich im Zusammenhang mit seinen Parallelerscheinungen eine eingehende Untersuchung. Solche Gestalten erlauben einen tiefen Blick in die Seele des Volkes, das sie gebildet. — Neben der Bildung und Übernahme so unendlich mannigfaltiger Heiligengestalten ist das Prinzip der religiösen Assoziation die Haupterscheinung der mystischen Entwickelung. Häufig gehen beide, wie z. B. in Marokko ineinander über. So berichtet E. Montet in seinem durch Sachlichkeit und Sachkenntnis hervorragenden Aufsatz über die Bruderschaften im heutigen Marokko[2]. Marokko ist das Land der Heiligenbildung, aber auch das Land der gesellschaftlichen Verbände, die in einer religiösen Kultur nur zu leicht als Orden erscheinen. Montet spricht ihre hauptsächlichen Formen durch und würdigt ihre religiöse und politische Bedeutung. Von verschwindendem Einfluß erscheinen die Senūsī, über die überhaupt viel zu viel Aufhebens gemacht zu sein scheint. Jedenfalls gewinnt man diesen Eindruck aus dem merkwürdigen Reisebericht[3] des Muḥammed b. O̱tmān el-Ḥašā'išī, der im Auftrage des später so elend zugrunde gegangenen Marquis de Morès den Sīdī el-Mahdī, den vor kurzem verstorbenen Sohn des Gründers der Senūsijja aufgesucht hat. Da der Verfasser selbst Senūsī geworden ist, haben wir hier in Fehlern wie Vorzügen eine Darstellung vor

---

[1] *Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer,* ein zentralasiatisches Volksbuch, *Der islam. Orient* V, p. 147 ff.

[2] *Les Confréries Religieuses de l'Islam Marocain, Sp. Rev. Hist. Relig.* 1902.

[3] *Voyage au Pays des Senoussia à travers la Tripolitaine et les pays Touareg par le Cheikh Mohammed Ben Otsman el-Hachaichi,* Trad. par Serres et Lasram, Paris, Challamel 1903. Ein vortrefflicher Auszug dieses nicht jedermann zugänglichen Buches in Beil. Allgem. Ztg. v. 14/15. II. 04.

uns, die sich von den bisherigen wesentlich unterscheidet. Der Beiname „el-Mahdī“ dürfte wohl zu manchen Mißverständnissen und Übertreibungen Veranlassung gegeben haben. — Ganz aus der Atmosphäre der Tuareg- und Senūsīangst der französischen Kolonien stammt der Roman „Chez ceux qui guettent“ von Jean Pommerol[1], der in freie Erdichtung gelegentlich gut beobachtete Züge verflicht.

Der Senūsī wie der Bruderschaften überhaupt hatte Referent in dieser Zeitschrift Bd. VII, p. 169ff., in seinem Aufsatz „Panislamismus“ gedacht. Dieser Aufsatz hat die Äußerungen zweier bedeutender Orientalisten — K. Vollers[2] und M. Hartmann[3] — veranlaßt, auf die Referent zurückzukommen hofft.

Heterodoxie. Der fruchtbarste Boden für die heterodoxen Elemente des Islam war Persien. Über sie erhalten wir vorzügliche und sachkundige Zusammenstellungen in einem Buch[4], das sich zwar nur als Literaturgeschichte gibt, das aber, wie der Verfasser, E. G. Browne, im Vorwort ausspricht, „the intellectual history of the Persians“ darstellt. Da nimmt nun das religiöse Element einen breiten Raum ein, den breitesten die Vertreter der auf persischem Boden so üppig wuchernden Sektengründer, speziell heterodoxe Mystiker. Das Werk geht bis Firdausī. Ein zweiter Band ist zu erhoffen. — Als Vorarbeit eines größeren Werkes über den islamischen Esoterismus erscheint Blochets Buch über die messianische Idee in der islamischen Heterodoxie.[5] Im Mittelpunkt stehen für ihn die Ismaʿīliten, deren allerdings nicht direkten (p. 135) Zusammenhang mit den Mazdaqiten er nachzuweisen versucht (p. 126). Der Mahdi ist niemand anders als Bahram Amavand, der Messias des Iran. Es entspricht

[1] *Islam Saharien*, Paris, A. Fontemoing, ohne Jahr.

[2] *Über Panislamismus*, *Preuß. Jahrb.* 117, 1. Heft.

[3] *Panislamismus*, *Das freie Wort* IV, 14 u. 15 (1904 November).

[4] *A Literary History of Persia from the earliest Times until Firdawsi*, London 1902.

[5] E. Blochet *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903.

bloß dem durchgehenden Übergewicht der persischen Kultur in der ʿAbbāsidenzeit, wenn auch die ismaʿīlitisch-fatimidische Lehre persische Elemente enthält, aber die Mahdiidee ist an sich davon unabhängig. Hier sprach eine Reihe anderer Faktoren mit, für die van Vloten (Recherches), Snouck Hurgronje (Mahdi) und Wellhausen (Oppositionsparteien) zu berücksichtigen gewesen wären. — Aus der fatimidischen Lehre hat sich bis heute bekanntlich noch der sonderbare Ableger des Drusismus hinübergerettet. Seit Jahren hat hier die Forschung geruht. Es ist das Verdienst von C. Seybold[1], durch die Publizierung des drusischen Buches über die „Punkte und Kreise" sie wieder in Fluß gebracht zu haben. — Die letzte große Äußerung der persischen Heterodoxie war der Babismus. A. Nicolas bestreitet[2] die Richtigkeit der generellen Anwendung von Bābī auf die Anhänger der durch ʿAli Muhammed hervorgerufenen Bewegung. Einmal wären seine Anhänger richtiger Bajānī zu nennen, und dann paßt auch dieser Titel bloß für seine unmittelbaren Anhänger und nicht für die, welche seine zwei Nachfolger anerkannt hätten, die vielmehr Ezelī resp. Behāhī zu nennen wären. Daran anschließend behandelt er zwei Pariser Bābimanuskripte.

Heidnischer Untergrund. Es ist eine allgemein bekannte Erscheinung, daß sich die primitiven Formen des religiösen Volksglaubens auch in den höchststehenden Religionen erhalten haben, meistens etwas modifiziert, aber im Grunde unverändert. Auch für den Islam haben wir hier schon reiches Material. Auch in den vorangehenden Jahresberichten ist hierüber manches gesagt (p. 491. p. 507f. u. sonst). Der erste Versuch, aus diesen mit Islam und Christentum unverein-

---

[1] *Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqat Waldawāir, das Buch der Punkte und Kreise* (Einldg. zur akadem. Feier d. Univ. Tübingen), Kirchhain N.-N. 1902.

[2] *A propos de deux Manscrits »Babis« de la Bibliothèque Nationale, Rev. Hist. Rel.* 1903, p. 58ff.

baren Überbleibseln systematisch Geist und Wesen der ursemitischen Religion abzuleiten, ist von S. J. Curtiss gemacht worden, dessen „Primitive Semitic Religion“ nun auch in deutscher Übersetzung, vom Grafen Baudissin eingeleitet, vorliegt.[1] Für den Islam der Gegenwart lernt man hier so viel wertvolles Material kennen, daß das Buch unentbehrlich ist, wenn man auch nicht alle Folgerungen des Verfassers mitmachen wird. Wenn man diesem mit großer wissenschaftlicher Akribie geschriebenen Buch gegenüber schon hie und da vorsichtig sein muß, gilt dies in weit höherem Maße für B. Sterns „Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der heutigen Türkei“[2], das man mit Curtiss allerdings kaum in einem Atem nennen sollte. Von einer irgendwie wissenschaftlichen Durcharbeitung dieses hochinteressanten Gebietes ist gar nicht die Rede; es ist eine Masse überallher zusammengetragenen, meist nicht neuen Stoffes; die Bearbeitung ist durchaus journalistisch ohne eine Spur wissenschaftlicher Kritik. Über einzelne Fragen orientiert leicht der sehr gute Index. —

Über Einzelfragen sind einige kleine, ganz vortreffliche Aufsätze zu erwähnen. So behandelt Goldziher[3] die Vorstellung vom „Seelenvogel im islamischen Volksglauben“. Erst gibt er Belege über die Seelenvögel überhaupt, die grünen der guten und die schwarzen der bösen Seelen; dann zitiert er Beispiele für die Vorstellung einer Pluralität des Seelenvogels. Ein ägyptischer Heiliger bringt Hilfe in Gestalt eines Vogels und verschwindet, nachdem er geholfen. Endlich erscheint der Vogel als Verkünder menschlichen Schicksals oder gar als Wächter und Mahner über Ehre und Sitte der Familie. Gleich interessant ist Goldzihers Bericht über „Orientalische Baulegenden“[4], worin er Parallelen zur Dädalos-Sage (der geflügelte Baumeister) nachweist. Auch seine „Bemerkungen zur ara-

[1] *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients,* Leipzig 1903.
[2] Berlin 1903. [3] *Globus* 1903, p. 301 ff. [4] *Globus* 1904, p. 95 f.

bischen Trauerpoesie"[1] und „Einige arabische Ausrufe und Formeln"[2] (Schwüre, Zauberformeln, Sprüche gegen den bösen Blick) sind von hohem Interesse. Es ist bemerkenswert, daß der Islam die Tatsächlichkeit der Bezauberung zugestand, sich aber gegen einige Formen ihrer Verbreitung gewandt hat. In diesem Zusammenhang möchte ich auch A. Haffners „Erinnerungen aus dem Orient"[3] erwähnen, die freilich mehr ein folkloristisches als gerade religionsgeschichtliches Interesse besitzen (Bauernregeln, Verwünschungen, Bezeichnung der Finger usw.). — Über „Das Fieber von Ḫaibar und den Esel" gibt R. Geyer eine an Parallelen reiche Notiz.[4] Wer nach Ḫaibar kommt, läßt sich auf alle viere nieder und schreit zehnmal wie ein Esel, dann befällt ihn das Fieber nicht; denn der Fieberdämon wird durch die Darstellung eines Esels verführt zu glauben, er habe einen eselfüßigen Ginn vor sich. Auch dem Tierlaut wird eine entsprechende Kraft zugeschrieben. — Zu E. Douttés „Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le Sud du Maroc" hat schon Usener das Wort ergriffen (diese Zeitschr. Bd. VII, p. 275).

Mein Bericht wäre vollständiger geworden, wenn nicht die ausländische Literatur oft so ungemein schwer erhältlich wäre. Für die russischen Erscheinungen sei auf Bartholds ausgezeichnete Berichte in den „Westasiatischen Studien" des orientalischen Seminars hingewiesen. In kaum Jahresfrist wird ja dann auch die ganze Literatur des behandelten Zeitraums in Schermans unentbehrlicher „Oriental. Bibliographie" vorliegen.

---

[1] *WZKM* 1902, p. 307 ff. [2] Ib. 1903, p. 181 ff.
[3] *WZKM* 1904, p. 169 ff. [4] Ib. 1903, p. 301 f.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Neue Funde von Knosos

Die Stätte des alten Knosos scheint unerschöpflich an den reichsten Schätzen zu sein; selten ist die aufopfernde und scharfsinnige Arbeit eines Forschers so wohlverdient belohnt worden wie es hier Arthur Evans zuteil wird. Der Bericht seiner vierten Campagne (British School Annual IX, 1902/3, p. 1—153, mit 3 Tafeln und 92 Abb.) lehrt uns, daß er selbst nur eine kurze, abschließende Arbeit für 1903 erwartete; statt dessen haben $3^1/_2$ Monate ausgedehnter Grabung (mit gegen 200 Arbeitern) die Schätze des „Minos“-Palastes so wenig erschöpft, daß eine fünfte Campagne (1904) ebenfalls höchst erfolgreich gewesen ist[2] und die bevorstehende sechste (1905) wohl kaum die letzte sein wird.

Aus der reichen Fülle des neu gebotenen Materials hebe ich nur ganz kurz das religiös Bedeutsame hervor. Wenn erst die knosischen Funde und die von Phaistos in ihrer Gesamtheit uns vorliegen, wird mein vorläufiger Versuch einer Gruppierung (in diesem Archiv, VII 1904, 117) mannigfacher Erweiterung und Modifikation bedürfen.

An der südöstlichen Ecke des großen Palastes ist ein zweistöckiges Haus aufgedeckt worden, das offenbar einem vornehmen Manne gehörte (Evans, p. 3—13). In weniger prächtiger Ausführung und kleinerem Maßstabe ähnelt es den Wohnräumen des Palastes. Unter den nicht sehr zahlreichen Einzelfunden sind für

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Besonders wichtig ist der (durch eine Notiz der „*Times*“ mir bekannte) Fund eines großen Fürstengrabes, des ersten, das bei Knosos entdeckt wurde: es hatte quadratischen Grundriß und hohe Wölbung. Trotzdem es leider zerstört und geplündert ist, lehrt eine Reihe von Funden kretisch-mykenischer und ägyptischer Herkunft, daß hier eine Gruft der Fürsten von Knosos bestand; eine solche fehlte bisher, um das Gesamtbild dieses Herrschersitzes vollständig zu machen.

uns wichtig: 1. eines jener gehörnten Kultgeräte, wie sie Archiv VII 127 u. s. beschrieben sind: hier aus Stein (H. 19 cm, Br. 20 cm) und ohne das Zapfenloch, welches die Exemplare der knosischen Hauskapelle (Archiv VII 128, Fig. 7) zeigen. Es stand auf einer Schicht von Tonscherben, die eine kleine Plattform bildeten. — 2. Ein „Opfertisch" (vgl. Archiv VII 121) aus bemaltem Stuck, mit sechs Füßen und einer ovalen Höhlung. — 3. In einem Zimmer, dessen Decke von einem steinernen Pfeiler gestützt war, stand neben diesem Pfeiler eine kleine gestufte pyramidale Basis, welche nach analogen Darstellungen (Archiv VII 129—130; vgl. Brit. Sch. Ann. IX 326) den Schaft eines Doppelbeils getragen haben mag. Von dem Pfeiler zur Wand läuft ein niederes Postament, das steinerne Untersätze für Vasen trägt, und in der Nähe lag ein elfenbeinerner Knoten, dessen religiöse Bedeutung durch ähnliche Funde[1] bezeugt ist. Der ganze Raum, dessen Mittelpfeiler Evans auch sakrale Geltung beimißt, dürfte demnach eine Hauskapelle gewesen sein.

Im Nordwesten des Palastes ist ebenfalls ein neues Gebäude freigelegt worden, das einen Anbau des Palastes darzustellen und nicht ohne sakrale Bedeutung zu sein scheint (Evans, p. 112—130): wenigstens fanden sich hier Vasen der älteren kretischen Gattung mit aufgemalten Doppelbeilen[2], zwei kleine Hörnersymbole aus Bronzeblech (Miniaturgerät) und eine Achatgemme mit der bekannten Darstellung des Doppelbeils auf dem Nacken eines Stieres (Archiv VII 125). Von einer schönen skulpierten Vase aus Steatit ist leider nur ein Fragment erhalten (Evans, p. 129), auf dem eine Prozession von Jünglingen mit Schalen dargestellt ist. Im Hintergrunde steht auf einer Mauer, zwischen zwei Pfosten, ein gehörntes Symbol, wie auf dem ähnlichen Relief Archiv VII 145.

Geradezu eine „Königliche Villa", wie sie ja auch in Phaistos neben dem Palaste existierte, hat Evans (p. 130—153) im Flußtale östlich vom Palasthügel von Knosos entdeckt: es ist ein kleiner Bau, der an Sorgfalt und Feinheit der Ausführung alle zeitgenössischen Anlagen übertrifft. Die wenigen Gegenstände, welche der Plünderung entgangen, zeugen von fürstlicher Pracht. Besonders bedeutsam aber ist die Disposition des Hauptsaals, mit seiner erhöhten Estrade[3], auf der ein steinerner Thron in einer Nische stand (Evans, pl. 1, p. 145), und seiner, von zwei Säulen zwischen Anten getragenen Vorhalle, aus der drei Flügeltüren in

[1] Zusammengestellt bei Evans, p. 7—9; auf der im *Archiv* VII 148, Fig. 31 abgebildeten knosischen Gemme erkenne ich doch ein Gewand, keinen Knoten.

[2] Auf einem Fragment sieht man das Doppelbeil auf einem gehörnten Gerät aufgepflanzt, und zwar mit Blättern am Schafte, die an den bemalten Sarkophag von Phaistos (*Archiv* VII 130) erinnern.

[3] Sie ist abgeschlossen durch eine hohe steinerne Brüstung, auf der, jederseits der Stufen, welche zum Throne führen, eine Säule stand.

den Hauptsaal führten. Evans hat sehr richtig betont, daß wir hier gleichsam das Urbild einer Basilika vor uns haben, mit dem tribunal, nebst cancelli und exedra, und der Dreiteilung der Schiffe. Wenn wirklich, wie es scheint, die Basilika sich aus dem altorientalischen Königspalast entwickelt hat, so wäre dieser Bau in Knosos wohl ein uralter Vorläufer, ein Ableger desselben Stammes.

Ein Prototyp des späteren griechischen Theaters darf man in den Stufenreihen erkennen, die neben dem Haupteingang des Palastes einen geräumigen Spielplatz auf zwei Seiten umschlossen (Evans, p. 99—112). Eine ähnliche Anlage war uns schon aus Phaistos bekannt (Archiv VII 139, vgl. 145 und Fig. 26): dort, wie an dem neuentdeckten knosischen Bau, ist von der Rundung des hellenischen Theaters noch keine Spur. Eine Art von Bastion in der Ecke der beiden Stufenreihen in Knosos mag eine königliche Loge getragen haben: der ganze Bau konnte 400—500 Zuschauer fassen. Evans erinnert mit Recht an den χορός, den Daidalos für Ariadne in Knosos schuf (Ilias, Σ 591), sowie an die Sage, daß die Königstochter Theseus zuerst bei den Spielen in Knosos geschaut und geliebt habe.[1]

Der wichtigste Fund der Ausgrabung aber sind unzweifelhaft ein Paar tiefer Gruben, welche in einer der Magazinkammern westlich vom großen Mittelhofe des Palastes aufgedeckt wurden (Evans, p. 35—94, Plan p. 37): sie bilden offenbar die favissae eines Heiligtums, das der Hauskapelle im Osten des Palastes (Archiv VII 127) entsprach. Die Lage dieses Heiligtums wird angedeutet durch eine Reihe von Siegelabdrücken mit Bildern der löwenbewachten Göttin (Archiv VII 153); diese fanden sich dicht neben der Kammer der favissae, in einer großen, dem Hofe zugewandten Nische, und vor dieser Nische stand auf dem Hofe ein Altar, der größte bisher in Knosos aufgedeckte.

Im Inhalt der beiden, mit Steinplatten ausgelegten Gruben lassen sich zwei Schichten scheiden: oben eine Menge von Vasen der bemalten kretischen („Kamáres"-) Gattung, darunter Opferreste (Hirschhörner, Korn), kleine steinerne „Opfertische"[2], eine Unzahl bunt bemalter Seemuscheln und eine Reihe kostbarer Votivgegenstände: diese letzteren waren wohl meist in prächtigen hölzernen Kästen geborgen, von deren Verkleidung (aus Kristall, Fayence, Silber- und Goldblech) zahlreiche Reste übrig sind.

Von diesen Votiven entbehren einige besonderer religiöser Bedeutung: so eine große Zahl von Perlen und dekorativen Plättchen aus Fayence (Evans, p. 63—70), zum Teil von großer Schönheit, und sieben wundervolle Väschen aus demselben Stoffe (Evans, p. 72—74). Einige Fayenceplatten mit säugenden Kühen und

[1] Philochoros bei Plutarch. *Thes.* 19.

[2] Evans, p. 41; genau entsprechend denen aus der diktaeischen Höhle, *Brit. Sch. Ann.* VI 114, pl. 11.

Ziegen (Evans, pl. 3) sind wahre Meisterwerke der Plastik und stellen wohl ebenso die Bilder der Opfertiere dar wie dieselben Tiere auf Gemmen der diktaeischen Höhle (Archiv VII 122). Auch in unseren favissae sind Abdrücke von Gemmen zahlreich vertreten: sie zeigen ebenfalls mehrfach Rinder und Ziegen, zum Teil säugend; daneben verschiedenartige Symbole, Pflanzen, Vögel (Eulen, Tauben, Enten), Skorpione, Hundsköpfe, Löwen, Fische, Muscheln[1] (Evans, p. 55—56); ferner eine der häufigen Darstellungen des Akrobaten über dem Stier, eine Göttin mit Lanze und Helm von ihrem Löwen begleitet (vgl. Archiv VII 152—153), einen bewaffneten Gott (Helm, Lanze, Schild) mit seiner Löwin (Evans, p. 59) und endlich das merkwürdige Bild eines Mannes auf einem Nachen, den ein aus dem Meere aufsteigendes Ungetüm anfällt (Evans, p. 58). Einige Siegel zeigen ein einfaches, griechisches Kreuz (Evans, p. 90): und da sich in derselben Grube ein großes Kreuz aus grau-weißem Marmor befand[2], darf man es vielleicht als Kultsymbol fassen.

Wichtiger noch sind drei Frauenfiguren aus bemalter Fayence, von vortrefflicher Arbeit. Die größte (Evans, p. 75—76) trägt einen langen Rock, eine Art doppelter Schürze, eine enganliegende Jacke, die, vorn offen und verschnürt, die Brüste freiläßt, und eine hohe spiralförmig gewundene Mitra. Eine Schlange hält sie an Kopf und Schwanz in ihren vorgestreckten Händen, während der gefleckte Leib des Tieres sich um Arme und Schulter der Göttin ringelt. Zwei andere Schlangen dienen ihr, verschlungen, als Gürtel; davon schlingt sich die eine noch bis zu ihrem rechten Ohr empor, die andere über das linke Ohr bis zur Spitze der Mitra, über der ihr Kopf erscheint. Daß diese schlangenumzüngelte Frau eine Göttin sei, kann nicht zweifelhaft sein;[3] weniger sicher ist dies bei zwei anderen, leider arg zerstörten Frauenfiguren (Evans, p. 77—79)[4] wenig kleineren Maßstabs: die besser erhaltene (aber auch kopflose) ist der Göttin ähnlich gekleidet. Nur trägt sie statt der Schlangen einen Metallgürtel und hält eine kleine Schlange in der Rechten (der linke Unterarm fehlt). Evans vergleicht die Idole der knosischen Kapelle (Archiv VII 131), die Göttin mit der Taube auf dem Kopfe, den Adoranten, der ihr eine Taube bietet: ebenso brächten hier zwei anbetende Frauen der Schlangengöttin ihr heiliges Tier dar. Wie dem auch sei, waren jedenfalls der Göttin die zwei bunt bemalten Gewänder und

[1] Vgl. die Tritonmuschel, in welche eine Frau vor einem Altar bläst, auf der Gemme *Archiv* VII 137.

[2] Evans, p. 91. H. 22,2 cm. Rückseite rauh, also in eine Wand oder sonstwie eingelassen; dies spräche gegen die Verwendung als Kultobjekt. Ein kleines Kreuz aus Fayence war schon 1901 gefunden worden (Evans, p. 93), ein goldenes im Palast von Mykenae, *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1897, Taf. 13, 26.

[3] Vgl. die rohen Idole ähnlicher Bedeutung, *Archiv* VII 132.

[4] Geringe Reste von anderen menschlichen Figuren sind erhalten.

die beiden Gürtel aus Fayence geweiht, die in derselben Grube gefunden wurden (Evans, p. 82; Höhe des ganz erhaltenen Gewandes 23 cm). Sie waren zum Aufhängen bestimmt und gehören zu den wichtigsten Teilen dieses so überraschenden Fundkomplexes. Unwillkürlich denkt man daran, diese heiligen Peploi der Schlangengöttin auf die vorgestreckten Arme zu legen. Evans hat, natürlich rein hypothetisch, alle diese Votiva um das marmorne Kreuz gruppiert (p. 92), so wie in der östlichen Kapelle die Doppelbeile das vornehmste Kultsymbol bilden (Archiv VII 128); er knüpft an die Ähnlichkeit der beiden kleinen Heiligtümer wichtige Erörterungen, auf die wir hier noch nicht eingehen können. Wir können nur hoffen, daß uns der unermüdliche Forscher bald die neuen Schätze des letzten Jahres bescheren möge. **Georg Karo**

Ausgrabungen im östlichen Kreta

Während Arthur Evans in Knosos den Königspalast freilegt, vervollständigt die englische Schule unter R. C. Bosanquets bewährter Leitung unsere Vorstellung einer altkretischen Stadt. Bei Palaikastro, an der Ostküste der Insel, hoffte er die Reste des diktaeischen Zeustempels, des sacralen Mittelpunktes von Kreta in historischer Zeit, zu finden.[1] Statt dessen entdeckte er die Reste einer Stadt, die ausschließlich der „altachaeischen“ Zeit angehört, und mit ihren Straßen, insulae und Häusern ein besseres Bild von den städtischen Anlagen des II. vorchristlichen Jahrtausends bietet, als wir es bisher überhaupt besaßen. Über die ausgedehnte Nekropole, mit ihren interessanten Massengräbern für das Volk, und den Kammergrüften der Vornehmen, hat Bosanquet schon im Vorjahre berichtet.[2] Nun geben er und seine Mitarbeiter uns eine genauere Beschreibung der Stadt und der Einzelfunde, unter denen wenig religiös Bedeutsames erscheint.[3]

Um so wichtiger ist ein auf dem benachbarten Hügel von Petsofà gemachter Fund eines Heiligtums, das J. L. Myres (a. a. O. 356—387, pl. 7—13) eingehend behandelt.

[1] Den Anstoß gaben eine früher hier gefundene Giebelsima aus Terrakotta des VI. Jahrh. (im Museum von Candia) und eine Inschrift, welche einen Schiedsspruch zwischen den kretischen Städten Itanos und Hierapytna enthält, und wohl in dem Tempel aufgestellt war, zu dessen architektonischem Schmuck jene Traufrinne gehörte (Dittenberger, *Sylloge inscr. gr.*[2] II 929). Spuren eines kleinen hölzernen Tempels scheinen denn auch in diesem Jahre gefunden zu sein, an eben der Stelle, von der jene Terrakotten stammen; *Brit. Sch. Ann.* IX 280.

[2] *Brit. Sch. Ann.*, 1901—1902. VIII, 286—316, pl. 15—20.

[3] *Brit. Sch. Ann.*, 1902—1903. IX, 274—337, pl. 6—13. Vier der bekannten gehörnten Kultgeräte, davon eines ganz klein, p. 280, Fig. 2; vier Doppelbeile aus dünnem Bronzeblech, unbenützbar, also Kultsymbole, drei groß (ca. 25 cm), eines klein (5 cm), p. 280, 333. Ein „Opfertisch“ aus Steatit, p. 337. Pithos mit menschlichen Gebeinen, auf der Außenseite ein Doppelbeil graviert, p. 340.

Auf einer kleinen Terrasse, von Stützmauern eingeschlossen, wurde hier eine Brandopferschicht aufgedeckt, die eine große Zahl von kleinen votiven Terrakotten enthielt. Die Schicht scheint immer wieder geglättet und dabei viele Terrakotten zerbrochen worden zu sein; auch sind viele dadurch unvollständig geworden, trotzdem das ganze Depot seit altachaeischer Zeit unberührt geblieben ist. Myres erinnert treffend an den Brandopferaltar des Zeus in Olympia, und an eine ähnliche Schicht im Haupttempel von Idalion auf Cypern. In Petsofà sind daneben Reste von zwei oder drei kleinen Kammern gefunden worden, leider zu geringe Reste, als daß ihre Bestimmung zu erkennen wäre. Sie scheinen ein wenig jünger zu sein als die Opferschicht, die sie zum Teil verdecken.

Unter den Terrakotten treten vor allem die Menschenbilder hervor (Höhe 10—22 cm): 1. Frauen in gegürtetem Chiton, der, wie an den Figuren von Knosos (oben S. 147) die Brüste freiläßt, auf dem Kopfe eine sonderbare hohe, spitze Haube oder Mitra (pl. 8, 11); die Arme sind allesamt gebrochen, sie scheinen adorierend vorgestreckt zu sein. 2. Männer, nackt bis auf Lendentuch und Gürtel, an dem ein kurzer breiter Dolch hängt. Die mit hohen weißen Stiefeln bekleideten Füße stehen auf einer runden oder viereckigen Basis, die geballten Fäuste sind auf die Brüste gelegt (pl. 9—10).

Offenbar sind Männer wie Frauen Adoranten, die ihr Bild der Gottheit weihen. Daß diese besondere Heilkraft besaß, bezeugen ferner die zahlreichen menschlichen Glieder, Arme, Beine, Hände, auch halbe Körper und Rümpfe, die einst aufgehängt waren, wie kleine Löcher am oberen Ende beweisen (pl. 12).

Endlich sind auch eine Unzahl kleiner Tierbilder gefunden worden (pl. 13), und zwar nicht nur nützliche, deren Opfer ohne weiteres verständlich ist (Ochsen, Ziegen, Widder, Eber, Hunde, Hasen), sondern auch Raubzeug wie Füchse oder Wiesel und Igel, deren besondere Bedeutung uns dunkel bleibt (vgl. dazu Myres, p. 381—382). Auch Schildkröten und Igel kommen vor, und endlich fehlen auch kleine Nachbildungen von Stühlen, Kannen und Schalen nicht, sowie zahlreiche kleine Tonkugeln und ein Glied einer Halskette aus Doppelspiralen (pl. 13, 74).

Sämtliche Terrakotten sind roh modelliert und gehören der älteren Periode der einheimisch-kretischen („Kamáres"-) Keramik an. Bedeutsam ist das Fehlen der Doppelbeile und Schlangen, die in Knosos und Dikte eine so große Rolle spielen. Es scheint hier ein Temenos, ein primitiver Brandopferaltar einer lokalen Heilgottheit aufgedeckt zu sein, von deren Wesen und Kultus wir gerne mehr wüßten.[1]

G. Karo

[1] Die votiven Glieder sind die ältesten Spuren einer Heilgottheit, die wir besitzen, die Prototypa der in späterer Zeit so häufigen Weihungen an Asklepios. Sie führen diesen Ritus um ein volles Jahrtausend höher hinauf, als wir bisher ahnen konnten. — Bei dem Petsofà benachbarten

Phrygisches

Über die von meinem Bruder Gustav und mir im Sommer 1900 in Gordion vorgenommenen Ausgrabungen haben wir ausführlich in dem gleichnamigen Buche[1] berichtet, aber gern folge ich einer Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift, das religionsgeschichtlich Wichtige aus unseren Funden hier kurz zu wiederholen.

Ich beginne mit dem an Umfang und Erfolg unbedeutenderen Teil unserer Arbeiten, den Grabungen auf dem Stadthügel. Hier haben wir architektonische Reste gefunden, die sich mit ziemlicher Sicherheit einem kleinen giebelgeschmückten Tempel zuweisen lassen. Lage und Alter des unscheinbaren Baues machen es wahrscheinlich, daß dies jener Zeustempel ist, in dem Alexander den sagenberühmten Knoten löste. Das Gebäude maß nur 8,80 × 5,30 m und war durch eine Quermauer in zwei Räume geteilt. Das Mauerwerk bestand aus Lehmziegeln auf Bruchsteinsockel und war mit Terrakottaverkleidungen verziert, auch Säulen und Stirnziegel waren aus Terrakotta. Auf diesen Ziergliedern, von denen im ganzen 53 Fragmente gesammelt wurden, finden sich in flachem Relief mit vielfachen Farbspuren geometrische Muster, Palmetten- und Rankenornamente, Sphingen, Löwen, Stiere, Antilopen und als einzige menschliche Darstellung eine Hirschjagd. Alle menschlichen, tierischen und pflanzlichen Motive berühren sich auf das engste mit ostgriechischen Werken des 6. Jahrhunderts v. Chr., es sind treue Nachahmungen jonischer Vorbilder, während die geometrischen Muster genau so an den großen phrygischen Felsfassaden wiederkehren. Mit Hilfe der großen Felsfassaden ließ sich ein Rekonstruktionsversuch der Tempelfront wagen, bei welchem unter Verwendung aller Terrakotten ein jenen Fassaden fast völlig entsprechendes Bild erzielt wurde. Damit ist die mehrfach erörterte Frage nach Bestimmung, Stil und Zeit der phrygischen Felsdenkmäler im wesentlichen so entschieden, wie ich sie schon Athen. Mitt. XXIII 80 ff. beantwortet hatte: die großen Felsfassaden mit vorwiegend geometrischer Dekoration und flachen Nischen, deren bekanntester Vertreter das sogenannte Midasgrab ist, sind nicht Gräber, sondern Kultstätten, und zwar ziemlich getreue Nachbildungen der kachelverkleideten Tempel mit Giebeldach, welche man seit etwa 600 in Anlehnung an griechische Vorbilder den Göttern zu bauen begonnen hatte. Die große Göttin des Landes, die M a t a r K u b i l e, ist ursprünglich in natürlichen Höhlen verehrt worden, deren berühmteste von Pausanias X 32, 3 erwähnte Anderson neuerdings in der Nähe von Aizanoi wiedergefunden hat (Annual of the Brit. school IV 56 f.), und

Zakro haben Evans und Bosanquet in einer Felshöhlung ein paar ähnliche menschliche und tierische Terrakotten gefunden (a. a. O. 276).

[1] *Gordion, Fünftes Ergänzungsheft zum Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts,* Berlin 1904.

die prächtigen Felsfassaden sind gewissermaßen ein Kompromiß zwischen dem alten Höhlenkult und der neuen Tempelverehrung. An der Vorstellung, daß die Göttermutter und ihre Sippe im Innern der Berge thronten, hält man fest, aber man gibt nun der äußeren Felswand das Aussehen kachelgeschmückter Tempelfassaden und deutet den Eingang in das Berginnere durch eine flache Türnische an. Den sinnfälligsten Ausdruck hat diese Vorstellung in dem Denkmal Arslankaja bei Düver gefunden (Athen. Mitt. XXIII, Taf. II), wo an der Nische die geöffneten Türflügel genau in Stein nachgebildet sind und im Innern die Göttin mit ihren Löwen leibhaftig dargestellt ist. Kleinere Denkmäler derselben Art, die bisher weniger beachtet waren, konnten wir besonders in der Nähe des Midasdenkmals feststellen. In die alten geometrischen Muster sind auch bei einigen dieser Fassaden bereits griechische Elemente, Palmettenbänder, Sphingen, Greifen eingemischt, genau wie bei dem Tempel von Gordion. Anderseits kehren auf den Tempelterrakotten auch Figuren wieder, welche die Außenseite wirklicher Felsgräber schmücken, ich nenne besonders einen Krieger in griechischer Panhoplie und gegeneinander aufbäumende Löwen, und dadurch wird die Gleichzeitigkeit dieser Gräber mit den Kultfassaden erwiesen. Diese ganze Gruppe großer Felsdenkmäler für Kult und Bestattung gehört der Zeit zwischen der Befreiung des Landes von den Kimmeriern und dem Sturz des Lyderreiches durch die Perser an, also im wesentlichen dem Ausgang des 7. und der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Erheblich mehr Zeit und Arbeit als dem Stadthügel haben wir der Nekropole von Gordion gewidmet. Von den 20 Tumuli, die sich im Osten des Stadthügels erheben, haben wir fünf ausgegraben; den größten von allen, der rund 52 m hoch ist, mußten wir leider uneröffnet lassen, weil für seine Untersuchung weder unsere Zeit noch unsere Geldmittel ausreichten. Unter den von uns ausgegrabenen sind drei, die Nummern III, IV und II, Bestattungsgräber, die beiden anderen (Nr. I und V) Brandgräber. Der größte, 23 m hohe Tumulus (Nr. III) ist zugleich der älteste und der reichste; seine Errichtung läßt sich auf die Wende des 8. und 7. Jahrhunderts bestimmen. Die Konstruktion des ganzen Tumulus ist mit größter Sorgfalt und Mühe ausgeführt worden.[1] Es wurde zunächst in dem gewachsenen Boden eine $1^1/_2$—2 m tiefe Grube ausgehoben und, um einen durchaus trockenen Untergrund zu gewinnen, eine starke Schicht kleiner Steine darin ausgebreitet. Auf dieser Unterlage wurde dann ein im wesentlichen oberirdischer Bau aus starken Holzbalken errichtet, welcher einen zur Beisetzung dienenden Raum von 3,70 m Länge, 3,10 m Breite und

[1] Bei der Eigenart dieser Grabanlagen schien es mir gut, ihre Konstruktion etwas ausführlicher, meist im wörtlichen Anschluß an die Darstellung meines Bruders, *Gordion*, S. 40 ff., zu beschreiben.

1,90 m Höhe (alle Maße im Lichten) umschloß. Der verhältnismäßig sehr großen Stärke der Wände (0,60—0,70 m) entsprach die der Decke, welche aus einer unteren quer und einer oberen längs laufenden Balkenlage zusammengesetzt war. Die so hergestellte Grabkammer, die nach außen das Bild einer riesigen Kiste bot, wurde zunächst von allen Seiten mit einem Mantel kleiner Steine umgeben, um die Erdfeuchtigkeit abzuhalten; zahlreiche Topfscherben in der obersten Steinschicht machen es wahrscheinlich, daß bei oder nach der Aufschüttung des Steinhügels ein Totenopfer dargebracht wurde. Über diesen Steinmantel wurde alsdann der große Hügel aus lehmiger Erde gehäuft. Die gewaltige Erdlast hat im Laufe der Zeit doch einen Teil der Deckbalken eingedrückt und dadurch auch gerade den Sarkophag des Toten stark beschädigt. Dieser Sarkophag war eine 2 m lange, 0,80 m breite Holzkiste mit flachem Deckel und niedrigen runden Füßen, einfache Kerbmuster und Ziernägel aus Bronze bildeten seinen Schmuck. Die stark zerstörte Leiche war in drei linnene Gewänder von verschiedener Feinheit gehüllt; eins derselben zeigt einen mit Indigo gefärbten Streifen. Die Gewänder wurden durch bronzene Bogenfibeln zusammengehalten, doch ist es zweifelhaft, ob alle 42 in dem Sarg gefundenen Fibeln wirklich an dem Gewand angebracht waren. Auf der Brust trug der Tote einen plattenartigen Schmuck aus Leder mit dünnen Bronzebeschlägen, der keinesfalls als Schild oder Koller aufgefaßt werden kann und wohl mit den *προστηθίδια* zusammengebracht werden muß, mit welchen nach Pol. XXII 18, 4 die *Γάλλοι* der Kybele bei ihrem Zusammentreffen mit Manlius Volso im Jahre 189 geschmückt waren. Innerhalb des Sarges fanden sich sonst an Beigaben nur noch zwei Stücke Roheisen, ein rundes von nicht ganz 5 kg Gewicht und ein viereckiges von etwas über 2½ kg, beide lagen am Kopfende. Die übrigen sehr reichen Beigaben lagen in der Grabkammer zur Seite des Sarges; ich nenne nur die wichtigeren: es fanden sich aus Holz eine Kline, zwei Stühle, leider nur in Trümmern, eine Schale, ein dünner gebogener Stab mit blütenartiger Endung, der vielleicht als Attribut des Toten aufzufassen ist, und ein Quirl; aus Eisen mehrere Dreifüße, ein Kohlenkratzer, zwei Feuerzangen, einige Kesselstützen; aus Bronze 6 Kessel, deren größter 2,68 m Umfang hat und mit Deckel versehen ist, 5 Becken, von denen eines Räucherpulver enthielt, 27 Schalen, 3 Kannen, 1 Schöpfkelle, 1 Feuerkratzer, 1 kleineres Gerät unsicherer Bestimmung und 1 fragmentarischer Spiegel; aus Ton 2 große Vorratsgefäße, deren eines, 0,70 m hohes, eine große Menge quarkartiger Butter künstlich mit einem Pflanzenfarbstoff gefärbt enthielt, 3 Schnabelkannen, 4 bauchige Kannen, 15 Siebkännchen, 7 becherartige Töpfe, dazu einige Deckel, 11 Trinkschalen, 2 bauchige Kessel mit beweglichen Ringhenkeln (genaue Nachbildungen der Bronze-

kessel), 1 Teller, 1 Dreifuß mit Becken. Von diesen Gefäßen wurden 42 in dem größten Bronzekessel gefunden, und diese bilden, wie sich namentlich aus der Kombination von Nachrichten des Xenophon und Archilochos mit der eigentümlichen Bildung der Siebkännchen erweisen ließ, ein vollständiges Bierservice. Die feineren Exemplare sind teils mit matter Farbe sorgfältig bemalt, teils in vorzüglicher Bucchero-Technik hergestellt. Zu beachten ist, daß bei fast allen Arten von Gefäßen, die zu diesem Service gehören, die Siebenzahl wiederkehrt.[1] Der ganze Grabinhalt ist ausschließlich auf das materielle Wohlergehen des Toten im Jenseits berechnet, Waffen fehlen vollständig. Die Größe und der reiche Inhalt des Grabes erweisen den Reichtum und den hohen Rang des Toten, in dem man wegen seines Brustschmuckes vielleicht einen Priester sehen darf. Griechischer Einfluß ist noch nirgends nachzuweisen, dagegen besteht ein lebhafter Handelsverkehr mit Cypern, von woher sämtliche Bronzen importiert sind.

In Anlage und Inhalt steht diesem Tumulus nahe der kleine, nur ganz wenig jüngere Nr. IV, jedoch ist er in jeder Hinsicht viel einfacher und bescheidener. Scherben groben Tongeschirrs machen es wahrscheinlich, daß auch hier nach Schließung des Grabes Totenopfer dargebracht worden sind.

Rund 100 Jahre jünger ist Tumulus II. Auch hier ist die Leiche in einer hölzernen, von Steinen umgebenen Grabkammer in einem Sarkophag beigesetzt worden. Von diesem Sarkophag haben sich nur reiche Elfenbein-Inkrustationen und Zierleisten erhalten, die nach Ausweis der als Werkzeichen benutzten Buchstaben aus Korinth stammen. Die Beigaben sind verhältnismäßig sehr dürftig, bei der starken Zerstörung der Grabkammer ist es auch bei manchen Gegenständen zweifelhaft, ob sie in das Grab mitgegeben oder erst bei Totenopfern verwendet worden sind. Möglicherweise in die Kammer gelegt waren einige kleine Gegenstände aus Elfenbein, ein glattes Alabastron (0,47 m hoch) aus orientalischem Alabaster, ein Stück Bernstein, einige Gefäße einheimischer Technik und eine bauchige Kanne aus Milet. Sicher bei Totenopfern benutzt und dann zerbrochen sind ein wahrscheinlich aus Naukratis stammendes Alabastron (0,44 m hoch) aus orientalischem Alabaster, dessen Oberteil die Gestalt einer löwenhaltenden Göttin hat, und eine milesische Amphora, denn die Bruchstücke beider Gefäße wurden teils in, teils außerhalb der Beisetzung gefunden. Weitere Reste von Totenopfern sind zahlreiche Tierknochen, darunter ein Schweinekiefer. Auch von den menschlichen Gebeinen, die außerhalb der Beisetzung zutage kamen, ist vielleicht ein zwischen der Steinpackung gefundener Schädel als Totenopfer aufzufassen,

[1] Eins der Siebkännchen ist außerhalb des Kessels gefunden und wohl als Ersatzstück anzusehen.



andere menschliche Gebeine, die zum Teil von rohen Steinpackungen umgeben waren, sind sicher Sonderbestattungen. Die Knochen eines ausgetragenen, aber jedenfalls sehr bald nach der Geburt gestorbenen Kindes waren in einem großen grauen Topf mit sogenanntem Seelenloch nahe der Peripherie des Hügels verscharrt.

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist man in Gordion von der Bestattung zur Verbrennung der Leichen übergegangen. In Tumulus I fanden wir zwar Vorkehrungen, die auf eine beabsichtigte Beisetzung schließen ließen, eine solche hat aber nicht stattgefunden, vielmehr stießen wir in bedeutender Tiefe auf eine Brandschicht, welche kalzinierte Knochen, Stoffreste, formlose Bronzestücke und eine Anzahl kleiner schlechter Tongefäße enthielt. Von diesen waren 4 im Lande verfertigt, 7 dagegen griechischer, mit einer Ausnahme korinthischer, Import. Die Erde dieses 12,30 m hohen Tumulus enthielt besonders viele Reste von Totenopfern, nämlich Kohlenschichten, Tierknochen, darunter solche vom Rind, zerbrochene Kochtöpfe, Scherben aus ägyptischem Porzellan und auch wieder Menschenknochen, deren Lage in einem Falle auf Menschenopfer zu weisen scheinen. Sicher als Sonderbestattung aufzufassen ist ein großer graubrauner Topf, der Asche, kalzinierte Knochen und eine absichtlich zerbrochene Kanne enthielt.

Von vornherein auf Verbrennung angelegt ist endlich Tumulus V. Auf seiner Sohle war eine 2,80 m lange, 1,20 m breite, 0,50 m tiefe Grube ausgehoben, in welcher sich geringe, stark verbrannte menschliche Reste fanden; rings herum erstreckte sich ziemlich weit nach allen Seiten eine dünne Brandschicht mit zahlreichen Tierknochen, Tonscherben, Bronzeresten. Unter den Beigaben stehen voran zwei sehr feine attische Schalen, deren eine die Signatur der Meister der François-Vase Klitias und Ergotimos trägt. Ihre Scherben sowie die einiger einheimischer Gefäße wurden teils in, teils neben der Grube gefunden und zeigen verschieden starke Brandspuren, sie sind also auf den brennenden oder halbausgebrannten Scheiterhaufen geworfen worden. In der Erde des Tumulus fanden wir wiederum Kohle, Tierknochen und daneben menschliche Knochen, die abermals den Gedanken an Menschenopfer nahelegen, da sie keinesfalls von einer Sonderbestattung herrühren können. Allerdings reichen unsere Beobachtungen bei keinem der drei Tumuli aus, um den Phrygern die sonst für sie nicht bezeugte grausige Sitte von Menschenopfern im Totenkult mit Sicherheit zu vindizieren.

Alfred Körte

Zu H. Useners Dreiheit. Die Frage, ob in Ägypten die Neunheiten aus drei ursprünglichen Dreiheiten hervorgegangen sind, oder aber die Triaden, die in den Pyramidentexten ganz zurücktreten, mit der heliopolitanischen Enneas in gar keiner Beziehung stehen, ist wohl von allen Fachgenossen dahin entschieden worden,

daß die Götterneunheit ein selbständiges Ganze bildet. Das Bestehen einer Achtheit in Hermopolis-Aschmunein neben jener heliopolitanischen Enneas, das durch das sog. Totenbuch auch für die Anfänge der ägyptischen Mythologie gesichert scheint, schien dieser Ansicht eine besondere Stütze zu leihen.

Da ist es bemerkenswert, daß in einer kürzlich (Annales du Service des antiquités IV 178 ff.) veröffentlichten Inschrift des Äthiopenkönigs Tearkos aus Medine Habu zweimal hintereinander an Stelle der zu erwartenden Neunheit eine Göttersechsheit erscheint. Der König stellt eine verfallene Mauer des Tempels wieder her als sein Denkmal für seine Väter, die sechs Herren von Jaut-Zau-Maut [Medine-Habu], die des Königs Vorfahren eben diesen 6 Göttern errichtet hatten.

An sich würde vielleicht eine Nachricht aus so später Zeit unsere Beachtung kaum verdienen. Nun ist es aber bekannt, daß gerade die Äthiopenzeit mit Vorliebe auf sehr alte Texte zurückgreift. Es kann also in dieser Sechsheit, die man doch als doppelte Dreiheit auffassen muß, sich sehr altes Gut erhalten haben. An 3 Götterpaare zu denken, ist nach dem Wortlaut der Inschrift nicht wahrscheinlich — es wären dann 'Götter und Göttinnen' genannt.

Finden wir aber an Stelle der Neunheit eine doppelte Dreiheit, dann wird auch für die Enneas selbst eine Entstehung aus einer dreifachen Dreiheit wahrscheinlich. Daß diese Entstehung in der uns allein bekannten späteren Zeit des alten Reichs völlig vergessen ist, wäre nur ein weiterer Beweis für das hohe Alter der ägyptischen Mythologie.

Vielleicht finden andere Fachgenossen bei gelegentlicher Lektüre weitere Spuren der Sechsheit. **Fr. W. v. Bissing**

Zu Nöldekes Aufsatz über Beerseba (Archiv VII, 340 ff.) gestatte ich mir folgendes hinzuzufügen. Der Zahl Sieben bei den Semiten entspricht bekanntlich im Deutschen öfters die Zahl Neun, und zu Siebenbrunn stellt sich Neunbrunn. Im alten Braunschweig-Lüneburg gibt es drei Dörfer des Namens Negenborn, zwei am Solling und eins bei Burgwedel. Und in der Nähe von Göttingen entspringt eine Quelle des gleichen Namens. Sie wird von Bürger erwähnt, ist freilich in der mir vorliegenden Ausgabe seiner Gedichte zu Regenborn entstellt.

Dieser Negenborn bei Göttingen, den ich von Augenschein kenne, ist nun aber nur ein einziger starker Quell. Und das ist wichtig, da es sich mit dem Alttestamentlichen in Beerseba ebenso verhält. Denn nach Genesis 21 hat es seinen Namen von sieben Schafen, die Abraham dort opfert, nicht von sieben Brunnen. Auch nach Gen. 26 ist es nur ein einziger Brunn, den die Knechte Isaaks graben, nachdem sie vorher drei andere und anders benannte gegraben haben; und der Name wird auch nicht als Siebenbrunn gedeutet, sondern als Schwurbrunn. In Wahrheit.

bedeutet es allerdings Siebenbrunn. Aber die Sieben ist nicht im eigentlichen Sinne pluralisch, sondern sozusagen superlativisch. Es ist ein Überbrunn, der so viel Wasser gibt wie sieben. Ähnlich im Plattdeutschen negenklok = überklug.

Ich mache noch darauf aufmerksam, daß es im französischen Afrika, in Oran, auch ein Ain al Arba gibt, d. i. Vierbrunn.

Wellhausen

Man muß bei den vorstehenden Bemerkungen unwillkürlich an die Enneakrunos zu Athen denken. Thukydides sagt freilich II 15 *καὶ τῇ κρήνῃ τῇ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούνῳ καλουμένῃ, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν*[1] *οὐσῶν Καλλιρρόῃ ὠνομασμένῃ.* Wenn Peisistratos wirklich das Wasser aus neun Röhren laufen ließ, so geschah das gewiß nicht darum, weil neun Quellen zu fassen gewesen wären, die auch sicher weder am Ilisos noch am Westabhang der Burg bei der Dörpfeldschen Enneakrunos vorhanden gewesen sind. Warum also gerade der „Neunbrunn?" Es wird auch vor Peisistratos im Volke der Name *Ἐννεάκρουνος* vorhanden gewesen sein, was anzunehmen durch die Angabe des Thukydides, der ja in solchen Dingen peisistratischer Zeit auch nur Volkstradition widergeben kann, nicht verboten ist. In unserem Falle also könnte sich der volkstümliche Superlativ der Neunzahl an einem bestimmten Punkte in den wörtlichen Plural verwandelt haben.[2] Oder aber der dem Volke sonsther geläufige Name *Ἐννεάκρουνος* für einen „Überbrunnen" wurde jetzt die Bezeichnung der gewaltigen peisistrateischen Brunnenanlage. **Albrecht Dieterich**

Schützende Wunderkleider. In meiner soeben erschienenen Abhandlung „Die Phaiakenepisode in der Odyssee" (Videnskabs-selskabets skrifter II, 1904 Nr. 2, Christiania) habe ich S. 26 vermutet, daß Odysseus ursprünglich in den Kleidern, die ihm Kalypso geschenkt hat, gerettet worden sei; dies sei später durch den Schleier Leukotheas ersetzt worden. Drei Belege für eine solche wundertätige Kraft von Wunderkleidern oder Märchenhemden, die den Schwimmer am Ertrinken hindern, kann ich jetzt durch die Güte Moltke Moes aus der altnordischen Literatur anführen: 1. In Orvar Odds Saga c. 11 (= Fornaldar Sögur Norðrlanda ed. Rafn II S. 198) bietet ein wunderschönes irisches Weib dem Odd ein Hemd an, in welchem er nie frieren wird, weder auf dem Lande noch am Meere, nie während des Schwimmens ermüden,

[1] *πηγαί* bedeutet das Gewässer, die Wasserläufe, nicht die „Quellen", s. v. Wilamowitz *Euripides Herakles* II² 94.

[2] Diels erinnert bei Gelegenheit seiner Belege für die heilige Neunzahl auch „an die zur Lustration verwandte Enneakrunos", *Sibyll. Blätter* 41, 3. Der „volkstümliche" und der sakrale Gebrauch der Neunzahl bedingt sich natürlich fortwährend gegenseitig und hat in ähnlicher Weise gleiche Gründe wie bei der Dreizahl.

das ihn gegen Feuer, Hunger und Schwerthieb schützen wird (cf. Boer Die Ǫrvar Odds Saga 1888, S. XXXV). 2. In Halfdanar Saga Brönufostra c. 8 (= Fornaldar S. N. III S. 576) will die Brana dem Halfdan ähnliche Kleider geben, die ihm auch die Liebe der englischen Prinzessin verschaffen wird, wenn sie unter ihrem Kopfkissen während des Schlafes liegen. 3. Þorsteins Saga Boejarmagns c. 3 (= Fornmanna Sögur III S. 179f.) bietet ein Zwerg ein ähnliches Märchenhemd an, das dem Kämpfenden und dem Schwimmer in gleicher Weise nützlich ist. — Im Eddaliede Goþrunar hvǫt heißt es von Gudrun, daß sie nach der Ermordung Atles zur See ging um sich das Leben zu nehmen, konnte aber nicht ertrinken (Einl. u. Str. 13) — daran waren vielleicht ihre Kleider schuld?

Kristiania **S. Eitrem**

Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker von Karl Hadaczek, mit 157 Abbildungen, Wien 1903, Alfred Hölder. Diese durch Sorgfalt und den Reichtum ihrer Abbildungen ausgezeichnete Schrift, deren Verfasser es vergönnt war, auf ausgedehnten Reisen die Museen des Südens durchweg kennen zu lernen, ist für den Religionshistoriker nicht unwichtig, sofern das behandelte Material wohl größtenteils aus Gräbern stammt. Da es ein Hauptzweck des Verfassers ist, die Chronologie der Schmucksachen auf einen sicheren Boden zu stellen, so wird auch die Datierung und Bestimmung der Gräber sowie der in ihnen zu beobachtenden Riten durch diese Arbeit gefördert werden. **L. Deubner**

Conze, Reise auf der Insel Lesbos S. 57 teilt die kurze Grabinschrift einer *Ζωσίμη* mit, unter der sich das ganze Alphabet *Α—Ω* eingegraben findet. Die apotropäische Bedeutung des Alphabets wird besonders klar durch die Parallele der Verfluchungen auf Grabinschriften, Ath. Mitt. 27 (1902) 261f. Die genannte Inschrift verzeichnet auch Anagnostis *ἡ Λεσβιάς* S. 121 (Conze a. a. O.)

L. Deubner

In der Ztschr. f. öst. Volksk. X (1904) S. 108 macht C. Reiterer Mitteilungen über ein Fragment des sog. Kulmoni-Segens aus Donnersbachwald (in den Niedertauern). Dies Fragment enthält neben anderen Segen „Buchstaben, gegen die Pest zu tragen".

L. Deubner

Ex-voto an Asklepios

Herr V. Stais, Direktor des Zentralmuseums in Athen, übersandte mir freundlichst die beiden Photographien, nach denen die beigegebene Tafel angefertigt ist, und ich habe ihm besonders zu danken für die Erlaubnis der Veröffentlichung. Über die Provenienz der Stele gab er mir folgende Angabe, die alles sage, was man darüber wisse: *Tout près à l'hôpital militaire, près du théâtre du Dionysos, en ouvrant des fondaments pour une maison (le propriétaire est* Ἠλίας Βοθνόκουλος*)*

on a trouvé cette stèle en trois morceaux comme vous le voyez dans la photographie. Die folgende Erklärung hat W. Amelung in Rom auf meine Bitte geschrieben. Mir sei es hier nur erlaubt, die eine Frage hinzuzufügen: hat die Haltung der Finger der linken Hand, namentlich die Pressung des Daumens über die eingebogenen anderen Finger nicht doch eine besondere Bedeutung (Plin. h. n. 28, 25)? Albrecht Dieterich

Das eigenartige kleine Monument wurde bereits von Schrader in den athenischen Mitteilungen (1904, S. 212) beschrieben; ich entnehme seinen Worten folgende Einzelheiten: Das Ganze bildet einen viereckigen Marmorpfeiler, der unten abgebrochen, oben etwas beschädigt ist; seine Höhe ist 2,39 m, seine Breite unten 0,22 m, seine Tiefe ebenda 0,16 m; oben ladet der Pfeiler nach den Seiten hin aus, so daß er sich zu 0,26 m verbreitert; dies breitere Stück ist 0,48 m hoch. An der Vorderseite des schmäleren Teiles ist eine aufwärts ringelnde Schlange in Relief dargestellt; an der des breiteren ist mit zwei Eisenstiften eine Sandale befestigt, die Spitze nach unten; Einarbeitungen bezeichnen die Stellen, an denen die Riemen und die Fersenkappe befestigt wurden; auf der Sohle ist ein bärtiger Mann in Relief dargestellt; er steht auf einer schmalen Bodenleiste nach rechts im Profil, ist mit dem Himation bekleidet — im Haar scheint ein Kranz oder Band angedeutet — und erhebt die Rechte adorierend; die geschlossene Linke hielt augenscheinlich etwas, das nur gemalt war, einen Stab oder Zweig. Zwischen Sohle und Schlange steht in flüchtiger Schrift des 4. Jahrhunderts *ΣΙΛΩΝΑΝΕΘ*|*ΗΚΕ*, die letzten drei Buchstaben auf der rechten Nebenseite. Gefunden wurde der Pfeiler, der sich heute im Zentralmuseum in Athen befindet, südlich vom Dionysos-Theater in der Nähe des Militärkrankenhauses. Dieser Fundort und die Darstellung der Schlange berechtigen zu dem Schluß, das Stück stamme aus dem nahegelegenen Asklepieion. Silon bat mit seiner Weihung den Gott um Heilung oder dankte ihm für die gelungene Kur. Was aber soll da die Sandale? — Schrader warnt, man solle sie nicht mit den bloßen Fußsohlen verwechseln, die sich auf Weihinschriften an Heilgottheiten häufiger finden. Wenn er aber zu dem Schlusse kommt: „Höchstwahrscheinlich liegt irgendeine sonderbare, im Tempelschlaf erteilte Vorschrift, etwa zur Heilung eines Fußübels, zugrunde", so sollte man wenigstens erwarten, daß die Sandale in ihrer Form irgendwie die Rücksicht auf einen kranken Fuß verriete; sie ist aber so durchaus normal, daß Schultze-Naumburg seine helle Freude daran haben würde. Oder meint Schrader, daß damals schon Mode und Eitelkeit die natürliche Form entstellt habe und die Priester Normalsandalen verordnen mußten?

Unsere Sandale ist nicht vereinzelt. In den Jahren 1817—1823 wurde in der Umgegend von Rom bei Tor Marancia unter vielem anderen auch eine Gruppe von Weihgeschenken an Liber gefunden, der hier als Heilgott verehrt worden ist (Biondi, Monumenti Amaranziani S. 128 ff. Taf. XLI): da sehen wir eine Marmorplatte, auf

der vertieft zwei Fußsohlen umringelt von einer großen Schlange dargestellt sind; die Inschrift lautet

KALANDIO · PRO · SVA · SALVTE · DONVM ·
LIBERO · KALLINICIANO (C I L VI 463)

Ebendort fand sich ein Marmorfuß mit reichverzierter Sandale, umwunden von einer Schlange; am Knöchel außen die Inschrift:

LIBER]O · DEO ·
SEMPE]R · VICTORI ·[1]

Aus diesem Weihgeschenk sehen wir schon, daß die Nacktheit der Füße nicht wesentlich war. Nun hat sich aber ebendort auch eine Anzahl von Tonplatten gefunden, auf denen vertieft keine Fußsohle, sondern eine Sandale dargestellt ist; beigeschrieben steht VIVAS (ein Exemplar bildet Biondi ab).

Aus den Tempeln der heidnischen Heilgötter ist dieser Brauch, Füße und Fußsohlen mit bestimmter Bedeutung darzustellen, in die Gräber der Christen übertragen worden (vgl. Kraus, Real-Enzyklopädie der christl. Altertümer I S. 546 u. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes S. 653), und, wenn dort den Fußsohlen beigeschrieben steht IN DEO, so dürfen wir das augenscheinlich mit dem VIVAS der heidnischen Tonplatten ergänzen (vgl. Kraus S. 14; Martigny S. 10f.). Auf zweien dieser christlichen Steine ist nun ebenfalls deutlich keine Fußsohle, sondern eine Sandale dargestellt: der eine ist abgebildet bei Boldetti, Osservazioni sopra i cimiterj de' SS. Martiri II cap. VII S. 419 unten (nel cimitero di Ciriaco; in der Sandale steht IN DEO), der andere bei Fabretti, Inscriptiones antiquae S. 738 Nr. 484 (in coemeterio S. Callisti; Grabplatte eines Posidonius). Wenn man im ersten Fall noch an der Exaktheit der Zeichnung zweifeln könnte, so braucht man den zweiten nur mit der Abbildung eines jüngst für das Berliner Antiquarium erworbenen Sohlenbeschlages zu vergleichen (Archäol. Anzeiger 1904 S. 27 Nr. 25), um sich von der Richtigkeit meiner Behauptung zu überzeugen.

Daraus lernen wir, daß die Sandalen mit den bloßen Fußsohlen gleichbedeutend sein müssen, und daß diese — in einigen Fällen wird, wie wir gesehen, auch der ganze Fuß dargestellt — nicht zu erklären sind aus der Sitte, der Heilgottheit ein Abbild des kranken Gliedes, in der Erwartung die Gottheit werde sich ihres Eigentums heilend annehmen, oder des gesundeten Gliedes als Dank für die vollendete Heilung zu weihen. Daß die Fußsohlen in diesem Zusammenhang keine Erklärung fänden, konnte man schon daraus erschließen, daß häufig zwei Paare nebeneinander gestellt werden, das eine mit den Fußspitzen nach oben, das

[1] CIL VI 8, wo fälschlich behauptet wird, der Fuß habe zu einer Statue gehört, und das erste Wort zu AESCVLAPIO ergänzt wird; doch empfiehlt sich Biondis Ergänzung mehr, da auf dem anderen mitgefundenen Weihgeschenk LIBERO gesichert ist.

andere nach unten. Sicherlich hat man in diesem Fall mit Recht eine Weihung pro itu et reditu angenommen; die Weihenden wollten sich das salvos ire et salvos redire sichern oder dafür danken. Und zweifellos sind daraus auch die einzelnen Paare von Fußsohlen, die einzelnen Füße und die Sandalen zu erklären (auf einem bei Passeri, Lucernae fict. II Taf. 73 abgebildeten Fuße lesen wir FAVSTOS REDIRE). Nur muß die ältere Ansicht insofern korrigiert werden, als man augenscheinlich solche Weihungen nicht für jede beliebige Reise machte, sondern nur für die Reise zum Tempel einer Heilgottheit. Isis, Serapis und Liber wurden eben in späterer Zeit als ärztliche Gottheiten verehrt (Fabretti a. a. O. S. 467 [CIL VI 572] u. 471 f.; Biondi a. a. O. S. 129; CIL VI 351)[1]; ebenso die Caelestis Urania von Karthago (Lupi, Epitaphium Severae martyris S. 68; Amelung, Die Skulpturen des vatikanischen Museums I S. 305); und natürlich wurden Reisen zu entfernten Heiligtümern in den meisten Fällen überhaupt nur unternommen, wenn man dort Heilung finden konnte, und jedenfalls war keine Reise und ihr Erfolg so bedeutungsvoll wie die, von der man die ersehnte Genesung erwartete.[2] Beim Tode dachte man von uralter Zeit an die Reise der Seele ins Jenseits; daraus allein könnte man schon das Erscheinen der Sohlen auf den christlichen Grabplatten erklären (s. Drexler a. a. O. Sp. 528 f.); und wie man bei den Heilgottheiten Genesung erhoffte, so liegt für den Christen im Jenseits das Land der Erlösung, wo alle Erdenpein ein Ende nimmt. Die Übertragung war um so leichter, als auch in der Vorstellung der Heiden die ärztlichen Gottheiten zugleich Götter der Erdentiefe waren, in der die unerschöpfliche Schatzkammer des Lebens und der unersättliche Schlund des Todes in einem Reich vereinigt lagen.

Auch die Verdoppelung der Sohlenpaare finden wir auf christlichen Grabplatten, und auch sie wird nicht gedankenlos übernommen sein, knüpft sich doch dem Christen an den Gedanken des Todes sofort der der Wiederkehr, der Auferstehung. —

Das Ex-voto des Silon hat eine Form, zu der mir keine Analogie auf griechischem Boden bekannt ist. In Rom kenne ich ein ähnliches Monument, einen Pfeiler mit Weihung an den Iuppiter Heliopolitanus aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (Amelung a. a. O. S. 279 Nr. 152 Taf. 30).

Rom **W. Amelung**

[1] Vgl. auch CIL VI 825 (Bona Dea?) und dazu Wissowa *Kultus der Römer* S. 177 f.

[2] Als Weihgeschenke bei Wallfahrten hat schon Conze (*Reise auf der Insel Lesbos* S. 31 ff.) die Platten mit Fußsohlen aufgefaßt. Vgl. außerdem den inhaltreichen Abschnitt in Drexlers Artikel über *Isis* bei *Roscher*, *Mytholog. Lexikon* II 1 Sp. 526 ff.

[Abgeschlossen am 1. Dezember 1904.]

I Abhandlungen

Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten

Von **Th. Nöldeke** in Straßburg

Die Erde als Mutter der Menschen ist auch den Semiten nicht fremd. Selbstverständlich tritt im Alten Testament diese Vorstellung nicht mehr in ihrer ursprünglichen Reinheit hervor, aber ihre Spuren sind da doch noch recht erkennbar. Nicht möchte ich allerdings hierher ziehen, daß Gen. 1, 21 auf Gottes Wort die Erde die Landtiere hervorgehen läßt, denn damit dürfte nur das Gebiet dieser Wesen bezeichnet werden wie vorher v. 20 die Wassertiere und die Vögel in ihren Gebieten entstehen. Gerade bei der Erschaffung des Menschen v. 26 ff. fehlt ja ein solcher Hinweis. Aber wenn Gott in der andern Schöpfungsgeschichte die Menschen aus Erde[1] schafft 2, 7, so ist das meines Erachtens nur eine monotheistische Umwandlung der alten Auffassung. Und so heißt es denn im Verfolg eben dieser Erzählung: „bis du zum Boden zurückkehrst, denn aus dem bist du genommen;

[1] Das hier gebrauchte Wort *'āfár* bedeutet die Erde als Stoff; es kommt auch für das Ergebnis eines Zermalmens vor, Deut. 9, 21; 2. Kge. 23, 6, 15, nicht aber für den fliegenden Staub. Die einzige Stelle, die man dafür anführen kann, Ps. 18, 43, ist verdorben und nach 2 Sam. 22, 43 zu berichtigen. Wo ich im folgenden „Erde" übersetze, ist der Stoff gemeint. — *ădāmá*, woher Gott dies Material nimmt, ist die „Oberfläche", daher der „Ackerboden"; mit dem Namen der Menschheit und deren eponymem Stammvater *ādám* hat das Wort nichts zu tun, obgleich gewiß schon der alte Erzähler einen solchen Zusammenhang angenommen hat.

denn Erde bist du, und zu Erde wirst du wieder"[1] Gen. 3, 19. Diese Stelle wird im Alten Testament mehrfach reflektiert. So „und zu Erde[2] läßt du (Gott) mich wieder werden", Hiob 10, 9; „und die Menschen werden wieder zu Erde", Hiob 34, 15; „alles ist aus der Erde genommen, und alles wird wieder zur Erde", Prediger 3, 20. Ganz unverfänglich gemacht und mit der neuen Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes in Einklang gesetzt ist die alte Vorstellung in dem Einschub Prediger 12, 7: „und (bis) die Erde zum Boden zurückkehrt, wie sie gewesen, und der Geist zu Gott zurückkehrt". — Der Mensch ist also „Erde und Asche"[3], Gen. 18, 27. „Gedenke, daß wir Erde sind" heißt es Ps. 103, 14, wie in dem eng mit Ps. 103 zusammenhängenden Ps. 104 v. 29 „und zu ihrer Erde werden sie wieder". Ähnlich: „die in Lehmhäusern Wohnenden, deren Fundament in der Erde ist"[4], Hiob 4, 19.

Noch in einem sehr jungen Psalm heißt es: „nicht war dir mein Gebein[5] verhohlen, da ich im Verborgenen bereitet, in der Tiefe der Erde künstlich gebildet wurde"[6], Ps. 139, 15. Nach dem, was Dieterich dargelegt hat, dürfte es klar sein, daß der Verfasser hier die uralte Vorstellung

[1] Wörtlich „und zu Erde wirst du zurückkehren". Ich habe mir vor Jahren zu dieser Stelle aus Rohdes *Psyche*[1] 681 Anm. 2 (2. und 3. Aufl. 2, 394 Anm.) den Vers geschrieben *ἐκ γαίας βλαστὼν γαῖα πάλιν γέγονα*. — Eine bittere Travestie der Worte hat Micha 1, 7: „denn aus Hurenlohn sind sie zusammengebracht, und zu Hurenlohn werden sie wieder."

[2] Der, im Grunde melancholische, Dichter des Hiob liebt das Wort *'āfār* sehr.

[3] „Erde und Asche" ist auch sonst eine geläufige Verbindung.

[4] Das Fundament der Menschen, nicht der Häuser.

[5] Aus welcher Grille die Rabbinen hier *'oṣmī* „meine Stärke" statt *'aṣmī* „mein Gebein" überliefert haben, ist unklar.

[6] Hier mußte ich „Erde" für *ắreṣ* setzen, das die Erde oder das Land als Ganzes bedeutet. — Für „künstlich bereitet" wäre wörtlich etwa zu setzen „gestickt" oder doch „bunt gewebt"; ursprünglich wohl „gestrichelt".

poetisch verwendet, wenn man auch nicht daran denken darf, daß er sie noch buchstäblich geteilt hätte. So konnten denn auch ältere Ausleger darauf kommen, in den Worten Hiobs: „nackt bin ich aus meiner Mutter Leib hervorgegangen, und nackt werde ich dorthin zurückkehren“ 1, 21, den Mutterleib als die Erde anzusehen; allein, so vortrefflich dann der Parallelismus wäre und so seltsam das ja auf den Erdenschoß passende „dorthin“ sonst ist: diese Erklärung scheint mir nicht wohl zulässig, da die Nacktheit doch auf den wirklichen Geburtsakt weist.

Aber Sirach sagt: „vom Tage, da er (der Mensch) aus seiner Mutter Leib hervorgeht, bis er zu der Mutter alles Lebenden zurückkehrt“, 40, 1. Da haben wir also die Mutter Erde noch bei einem Israeliten um 200 v. Chr. Der griechische Übersetzer fügt zur Verdeutlichung „zum Begräbnis“ ein.[1] — Im Äthiopischen (der alten Literatursprache Abessiniens) heißt nun ganz gewöhnlich *ĕguāla ĕmma ḥĕjāw* „Kind (oder „Kinder“) der Mutter des Lebenden“ so viel wie „Mensch“ oder auch „Menschen“.[2] Ich glaube, die Vermutung ist nicht zu kühn, daß diese Lebensmutter eben die Erde ist. Ich möchte den Ausdruck für einen halten, der von Semiten mit der ganzen Vorstellung aus Arabien in die neue Heimat hinübergebracht worden ist, so vorsichtig man auch in betreff Abessiniens mit solchen Annahmen sein muß, denn dort überwiegt wohl das afrikanische Blut über das semitische und tritt afrikanische Art mehr hervor als echt semitische. Natürlich weiß die Sprache selbst nichts mehr von einer solchen Urbedeutung der

[1] Der syrische Übersetzer oder vielleicht schon seine hebräische Vorlage hat die Worte entstellt.

[2] Sklavische Übersetzungsweise hat bekanntlich den aramäischen Ausdruck für „Mensch“, „Menschen“ durch *υἱὸς ἀνθρώπου, υἱοὶ ἀνθρώπων* wiedergegeben und das wird nun wieder im Äthiopischen durch Vorsetzung von *walda* „Sohn“ oder im Pl. *daqīqa* „Kinder“ repräsentiert, also „Sohn des Kindes der Mutter des Lebenden“ usw. Das ist kein echter Sprachgebrauch!

„Mutter des Lebenden". Die christlichen Abessinier werden den Ausdruck aus Gen. 3, 20 erklären, wie Dillmann (Lev. 803) andeutet, und in der „Mutter des Lebenden" die biblische Eva sehen.

Dieterich hat auch gezeigt, wie eng die Vorstellungen zusammenhängen, daß der Mensch aus der Erde und daß er aus Samen entstanden sei. Die letztere Anschauung muß bei den Semiten einmal sehr lebendig gewesen sein, da sie im Sprachgebrauch noch stark nachwirkt. Im Hebräischen bedeutet das übliche Wort für „Samen" *zéra'* auch das männliche sperma (z. B. Lev. 15, 16 ff.), und so heißt es verbal „wenn ein Weib Samen empfängt" Lev. 12, 2[1]; Num. 5, 28. Dann ist *zéra'* die unmittelbare wie die mittelbare Nachkommenschaft. So nicht nur in gehobener Sprache z. B. im Munde Gottes Gen. 3, 15. 17, 9. 21, 12; im Gebet 1. Sam. 1, 11; im feierlichen Gelöbnis 1. Sam. 20, 42. 24, 22; im Gesetz Lev. 18, 21 und bei Dichtern und Propheten, sondern auch in ganz schlichter Rede: Gen. 19, 32, 34. 38, 8; Esther 9, 27, 28.[2] Auch im weiteren Sinne für „Familie"; so der „Same des Königtums" für „die königliche Familie" 2. Kge. 11, 1 und öfter. Verbal: „nicht soll von deinem Namen noch gesät werden", Nah. 1, 14, d. h. „du sollst keine Nachkommen haben, die deinem Namen Dauer geben würden". — Ganz wie das Alte Testament haben phönicische und altaramäische Inschriften *zera'* oder dessen lautliches Äquivalent[3] („Samen") für Nachkommenschaft; siehe die Stellen in Lidzbarskis Handbuch s. v.[4] Die aramäischen Belege reichen vom achten vorchristlichen Jahrhundert bis in die Zeit nach Christus. Es

---

[1] Lies mit Gesenius u. a. m. *tizzārá'* nach dem Sam. LXX σπερματισθῇ.

[2] Die analogen Ausdrücke für Nachkommenschaft finden sich im Griechischen wohl kaum in einfacher Prosa.

[3] Die genaue Vokalisierung können wir nicht immer feststellen.

[4] Ich habe sie alle nachgeprüft; nur eine CIS 2, 111, 3 ist unsicher.

macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn auf einer phönicischen Inschrift „Same des Königtums“, für „eine Person aus königlichem Hause“ vorkommt. — Wenn sich nun aber „Same“ für „Nachkommenschaft“ noch in späteren jüdischen und in christlichen Schriften findet, so darf das nicht als selbständiges Zeugnis betrachtet werden, da hier Abhängigkeit von der alttestamentlichen Redeweise vorauszusetzen ist. Doch ist noch eine jüngere aramäische Pluralbildung bei Juden und Christen zu erwähnen: *zarʿījāṯā* „Saaten“ = „Nachkommen“; ihr entspricht im nachbiblischen Hebräisch genau *zarʿījōṯ*[1]. — Nach einer lexikalischen Quelle (Lisān) kennt auch das Arabische *zarʿ* (= hebr. *zéraʿ*) als „männliches Sperma“ und als „Nachkommenschaft“. Doch bezweifle ich, daß das altüberlieferter Sprachgebrauch ist. Die eine Bedeutung mag der medizinischen Literatur, also in letzter Instanz dem Griechischen, entstammen, die andere der Bibel. Sehr möglich ist aber, daß die Personennamen *Zarʿun*, *Zurʿatu* usw. in eine Zeit hinaufreichen, wo diese Sprechweise auch im Arabischen noch ganz lebendig war; der Neugeborene wurde also demgemäß als „Samen“ benannt; vgl. Namen wie *al Walīdu* „der (Neu) Geborne“; jüdisch *Bĕrōnā* „Söhnchen“ usw.

Das Äthiopische hat die Wurzel ZRʿ verloren. Dafür gebraucht es für „säen, Saat“ ZR’, d. i. die lautgesetzliche Umbildung des gemeinsemitischen ḎR’, das zunächst „streuen“ bedeutet. Diese Wurzel oder deren Nebenform ḎRW[2] scheint auch im Sabäischen „säen“ bezeichnet zu haben und ist in der Bedeutung noch heute im Dialekt von Hadramaut üblich, siehe Landberg, Hadramout S. 580. Im eigentlichen „Arabischen“ ist der Gebrauch von ḎR’, ḎRW für „säen“ sehr zurückgetreten, doch ist uns das seltene Verbum *ḏara’a* „besäte“

[1] Einzeln wird dieser jüdische Ausdruck auch griechisch durch den Plural σπέρματα wiedergegeben, siehe Abr. Geiger in ZDMG 12, 309.

[2] ḎRʿ, ḎRW ist von ZRʿ durchaus verschieden. Die äthiopischen Formen dürfen nicht mit ʿ (ʿAjin) geschrieben werden.

und das Nomen *ḏarīʾun* „der erste Samen" durch den Lexikographen Ǧauharī als altarabisch gesichert. Dazu kommt der Name der mit Saatfeldern bedeckten Hochfläche *Ḏaratu* (aus *Ḏarʾatu*) im inneren Arabien Jāqūt 2, 720. Die Getreideart *ḏuratun* (aus *ḏurʾatun*) „Sorgum vulgare" gehört auch hierher, allein das Wort ist wohl südarabisch. Nun finden wir aber ein seltenes Wort *ḏarʾun* oder *ḏarwun* „Nachkommenschaft" Ǧāḥiẓ, Bājān 2, 35, 4 und in der Redensart „möge Gott dein *ḏarʾun* (oder *ḏarwun*) wachsen lassen", d. h. „dir viele Nachkommen schenken". Das ist also wörtlich wieder „Samen". Weit bekannter ist das aus derselben Wurzel abgeleitete, gleichbedeutende *ḏurrījatun*[1] „Nachkommenschaft", ein Lieblingswort Mohammeds, der es im Korān mehr als 30 mal gebraucht. Daß kein Araber bei dem Worte mehr an die Grundbedeutung „Samen" denkt, hebt diese natürlich nicht auf.

Viel Neues habe ich im obigen nicht gegeben, aber ich denke, die Zusammenstellung wird als Ergänzung der Abhandlung Dieterichs nicht unnütz sein. Vom Assyrischen mußte ich dabei leider wieder ganz absehen. Hoffentlich füllt ein kundiger und kritischer Assyriologe bald diese Lücke aus.

---

[1] Auch die Aussprachen *ḏirrījatun* und *ḏarrījatun* werden überliefert. Als Grundform nehme ich *ḏarrūjatun* an. Gewöhnlich erklärte man dies Wort als „Schöpfung", aber die Annahme, daß ḎRʾ auch „schaffen" heiße, beruht auf falscher Auffassung der betreffenden Korānstellen; es heißt da überall „ausstreuen, massenhaft hervorbringen". Die im Hadīth vorkommende Bezeichnung der für die Hölle Bestimmten als *ḏarʾu-nnāri* oder *ḏarwu-nnāri* stammt aus Sure 7, 178.



Zwei hellenistische Hymnen

I

Von R. Reitzenstein in Straßburg

Daß in die griechisch-ägyptischen Zauberpapyri Stücke aus theologischen Schriften aufgenommen sind, hat meines Wissens zuerst Dieterich im *Abraxas* erwiesen. Da es für die Beurteilung der religiösen Literatur der Zeit von entscheidender Bedeutung ist, die verschiedenen Arten von Schriften, welche verwendet sind, zu bestimmen, habe ich in dieser Zeitschrift VII 393 an einem Beispiel zunächst die Benutzung der Hermetischen Schriften erwiesen. Ich füge ein weiteres Beispiel aus einer anderen Literaturgattung hinzu, dem ich, wenn der hier versuchte Nachweis dem Leser zwingend erscheinen sollte, größere Bedeutung beimessen würde. Würde es doch zugleich die Einwirkung der ägyptischen religiösen Literatur auf die Nachbarvölker und mittelbar auf die frühchristliche Unterhaltungsliteratur erweisen und uns daneben den hellenistischen ἱερὸς λόγος in seinem Zusammenhange mit Märchen und Dichtung zeigen. Bei der Gestaltung und Erläuterung der Texte habe ich mich der hingebendsten Unterstützung von Th. Nöldeke, W. Spiegelberg und E. Schwartz erfreuen dürfen; den Mangel eigener Sprachkenntnis ersetzt freilich die sachkundigste Hilfe nicht, und was ich biete, bedarf der Nachsicht.

Der große demotische Zauberpapyrus, welchen Griffith unlängst veröffentlicht hat[1], bietet unter anderem S. 129 einen

[1] *The demotic magical Papyrus of London and Leiden*, London 1904. Ich benutze gern die Gelegenheit, die Leser des Archivs auf diese reiche Fundgrube hellenistischer Religionsanschauungen aufmerksam zu machen. Der Papyrus stammt aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr.; die nachfolgende Übersetzung danke ich der Güte Spiegelbergs

Wundzauber, der, wie es die Zaubersprüche aller Nationen bekanntlich oft tun, einen alten Mythus in verkürzter Form in sich aufgenommen hat.[1]

„Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis.[2] Meine Mutter Sechmet(?)-Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser, indem sie sprach: „Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis", indem sie sprach „Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück[3]; denn dein Vater Osiris ist König (Pharao) von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter

[1] Auf lehrreiche Nachbildungen im jüdischen und christlichen Zauber habe ich in meinem Buch *Poimandres* S. 291 ff. hingewiesen. Die Berührung mit der Literatur tritt in ihnen zum Teil noch deutlicher wie in ihren heidnischen Vorbildern zutage.

[2] Griffith: *I am the King's son eldest and first, Anubis.* Hiernach wäre Anubis der Sohn des Osiris und der Isis, wie in dem Hymnus der bithynischen Anubis-Gemeinde bei Kaibel *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Er wäre also für Horus eingesetzt. Hierzu würde Plutarch stimmen *De Is. et Os.* 44 *ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχε. ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι.* Den Anubis verehren alle Ägypter und besonders alle Mysten der Isis; es kann sich hier nur um besondere Gemeinden handeln, die ihm noch zu Plutarchs Zeit eine höhere, im wesentlichen dem Osiris oder Horus gleiche Stellung geben; denn *Κρόνος* ist von Plutarch, der die Gottesbezeichnung *Αἰών* meidet, offenbar für diese eingesetzt (vgl. diese Zeitschrift VII 400; mit Osiris identifiziert den Anubis Avien II 282). Es würde, wie ich ausdrücklich hervorhebe, sachlich nicht den geringsten Unterschied machen, wenn die Übersetzung von Griffith richtig wäre. Nur setzt sie eine ungewöhnliche Ausdrucksform und Schreibung voraus Der „erste Große oder Held" ist ein militärischer Titel und z. B. bei Piehl *Inscr. hierogl.* II 81 heißt Chonsu „der erste Große des Amon". Horus wird durch diese Bezeichnung als hervorragender Held im Gefolge oder dem Tätigkeitskreis des Anubis, des Eröffners der Wege in der Unterwelt, dargestellt. Die Erklärung wird sich uns später bieten (vgl. S. 170).

[3] Denkbar auch: komme. Doch ist das Verbum für Zurückkommen gebräuchlich, und der Sohn des ägyptischen Königs muß von Ägypten ausgegangen sein.

Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen. In der Stunde, da sie mir dieses sagte, brachte sie mir einen . . . . . . es fiel meine . . . . . auf mich, indem sie . . . . . ., indem sie kam mit einer *πληγή*.[1]

⟨Als⟩ ich mich weinend niedersetzte, setzte sich Isis, meine Mutter, vor mich hin, indem sie zu mir sprach „Weine nicht, weine nicht, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis. Lecke mit deiner Zunge an dein Herz — und umgekehrt zu sprechen (?) — bis zu den Rändern (?) der Wunde (?), bis zu den Rändern deiner . . . Was du lecken wirst, verschlingst du; spucke es nicht auf die Erde. Denn deine Zunge ist die Zunge des Psai (*Ἀγαθὸς δαίμων*), dein . . . . ist der des Atum."

Die Fortsetzung berichtet, wie Isis das h e i l e n d e Ö l, das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*, für ihren Sohn bereitet, zeigt also, daß das uralte, der Tierwelt abgelauschte Mittel, die Wunde zu lecken, hier willkürlich eingelegt ist. Streifen wir ab, was nur dem Zauber dient, so bleibt als Kern eine Sage oder ein Märchen. Ins ferne Ostland ist der Königssohn gezogen und hat dort Heimat und Eltern vergessen; da erscheint ihm seine göttliche Mutter, erinnert ihn daran, wer er ist, und befiehlt ihm heimzukehren.

Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Die Erzählung könnte, wie Spiegelberg aus der Verwendung des Wortes *πληγή* schließt, ursprünglich g r i e c h i s c h e Form gehabt haben.

Zugrunde liegt ein alter *ἱερὸς λόγος* von Horus, dem Thronerben Ägyptens; ihn verrät noch „das Land der Millionen",

---

[1] Sicher ist, daß Isis bei den oben angeführten Worten ihrem Sohn einen Gegenstand b r i n g t, gleichzeitig oder kurz danach empfängt er eine Wunde (Biß, Stich), die ihm die Befolgung des Befehles unmöglich zu machen droht.

die übliche Bezeichnung für die Totenwelt. Aus ihr holt Isis sich ihren Sohn zurück. Diese Sage berichtet nach früh-hellenistischer Quelle Diodor I 25: *εὑρεῖν δὲ αὐτὴν* (Isis) *καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.* Auch Plutarch *De Is. et Os.* 20 weiß von einem *διαμελισμὸς τοῦ Ὧρου*, und da nach hellenistischem Bericht (bei Diodor IV 6) Osiris von den Titanen zerstückt wurde, werden wir in beiden Stellen eine Sage erkennen, in der Horus für Osiris eingesetzt war. Wie der Bericht von dem Zuge des Osiris über die Erde nur eine Umdeutung der Durchwanderung der Totenwelt durch Osiris ist, so war auch Horus zunächst als der Gott besungen, der die Unterwelt durchzieht. Die Unholde, die dort hausen, haben ihn überlistet und getötet[1]; Isis eilt ihm nach und findet ihn leblos am Wasser, d. h. dem Ozean, der den Eingang zu dem engeren Reiche des Hades umfließt; sie gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und feit ihn durch ein Zaubermittel für die weiteren Kämpfe; siegreich geht er aus ihnen hervor und empfängt die Krone Ägyptens.

Die religiöse Bedeutung des Mythus, für den sich uns später weitere Belege bieten werden, ist wohl ohne weiteres

[1] Das ganze Totenbuch wird von dem uns befremdlichen Wunsche beherrscht, den Abgeschiedenen durch Zauber zu sichern, daß er in der Unterwelt nicht zum zweitenmal getötet wird. Öfters hören wir, daß seelenfressende Dämonen in ihr hausen, offenbar die Menschenfresser unseres Zaubers und die Titanen der hellenistischen Erzählung. Über die Kämpfe in den Osiris-Mysterien vergleiche jetzt Schäfer *Die Mysterien des Osiris zu Abydos unter König Sesostris* III (Sethe *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* IV 2). Anubis, der Eröffner der Wege in der Unterwelt, wird in der hellenistischen Quelle Diodors (I 18) zum Heerführer im Zuge des Osiris; ähnlich Horus „der seinem Vater hilft" (vgl. Schäfer) zum ersten Großen des Anubis, Makedon, der Eponym des herrschenden Volkes, zu dessen Genossen (Diodor a. a. O.) usw.

klar. Die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes kehrt im Orient bei verschiedenen Völkern wieder. Ein ebenso einfaches wie tiefes Empfinden schließt an sie in frühester Urzeit wie in der spätesten Fortbildung immer die Hoffnung auf die menschliche Unsterblichkeit. So schließt bekanntlich der phrygische Priester an die Verkündung der Wiederkehr des Attis aus dem Totenreiche die Worte

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία[1],

und in Ägypten, dem klassischen Lande des Unsterblichkeitsglaubens, ist der Osiriskult, der von ihm beeinflußte Kult der meisten Tempel und die Mysterienlehre ganz von dieser Vorstellung beherrscht. Osiris ist der „erste Tote"; mit ihm muß sich der Mensch vereinigen, ihn anziehen oder zu ihm werden, dann wird er wie der Gott den Tod überwinden. „Wenn Osiris lebt, so lebt dieser Mensch, wenn Osiris nicht stirbt (im Jenseits), so stirbt dieser Mensch auch nicht", so kündet uralt ägyptischer Glaube. Für Osiris tritt im Totenbuch öfters Horus ein; der Tote versichert, er sei Horus, und hofft, wie dieser Gott über alle Schrecknisse der Unterwelt obzusiegen und die Krone zu empfangen.

Daß der Mythus in unserem Text schon verblaßt war und sein Verfasser zwar neben dem „Lande Syrien" ruhig das „Land der Millionen" ließ, selbst aber nur an eine Wanderung des lebenden Königssohnes in ein fernes Land dachte, haben wir früher gesehen. Gerade darum erinnerte mich der ägyptische Text schon beim ersten Lesen an ein eigenartiges Stück aus der frühchristlichen Unterhaltungs- und Erbauungsliteratur, den sogenannten „Hymnus der Seele" in den Thomas-Akten, der trotz immer erneuter Behandlung von theologischer Seite eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden hat. Er liegt uns bekanntlich sowohl in syrischer als in griechischer

[1] Dieterich *Mithrasliturgie* 174 (vgl. Damaskios bei Photios *Bibl.* 345a Bekker); Hepding *Attis* 167.

Form vor. Letztere hat meines Wissens nur A. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1903 S. 229ff.) als ursprünglich zu erweisen versucht, auf Grund so handgreiflicher Fehler der Methode und Mißhandlungen der Sprache, daß eine Widerlegung in dieser Zeitschrift kaum am Platze wäre. Die griechische Übersetzung ist trotz einer Reihe leicht kenntlicher Mißverständnisse an sich nicht schlecht, nur ihre Überlieferung in einer einzigen Handschrift durch Lücken und Verschreibungen kläglich verdorben. Dennoch hilft sie ab und an auch zur Verbesserung des syrischen Textes, dessen Hauptteil ich im folgenden im wesentlichen nach der Übersetzung G. Hoffmanns[1] biete.

(1) Als ich als ganz kleines Kind im Reiche meines Vaterhauses wohnte (2) und am Reichtum und der Pracht meiner Erzieher mich ergötzte, (3) schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung fort; (4) aus dem Reichtum unseres Schatzhauses banden sie mir *natürlich* (?) eine Bürde. (4) Sie war groß aber (so) leicht, daß ich sie allein tragen konnte: (6) Gold vom Gelerlande[2], Silber vom großen Ga(n)zak[3], (7) Chalcedone aus Indien, *Lapis Lazuli* (?) des Kûšanreiches. (8) Sie gürteten mich mit Diamant, der Eisen ritzt.[4] (9) Sie zogen mir das Prachtkleid aus[5], das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, (10) und meinen

[1] *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1903 S. 273. Außerdem benutze ich Bemerkungen, die mir E. Schwartz (E. S.) und Th. Nöldeke zur Verfügung gestellt haben.

[2] Hergestellt von Noeldeke. *χρυσός ἐστιν ὁ φόρτος τῶν ἄνω* G, d. h. der griechische Text, in welchem *ὁ φόρτος* Glossem (erkannt von E. S.), *τῶν ἄνω* aber getreue Übersetzung der Corruptel des Syrers ist.

[3] G *τῶν μεγάλων θησαυρῶν* in Verkennung des Eigennamens.

[4] *τῷ τὸν σίδηρον τρίβοντι* fehlt G. Das Zauberschwert wird beschrieben.

[5] G. *καὶ ἐνέδυσάν με ἐσθῆτα διάλιθον χρυσόπαστον*, zwei Ausdrücke für einen; technisch, vgl. Chron. Pasch. 544, 19 (E. S.). Daß das Königskind das Prunkkleid zur Reise anziehen soll, ist eine abstruse Vorstellung des Griechen.

Scharlachrock, der meiner Statur angemessen gewebt war, (11) und machten mit mir einen Vertrag und schrieben ihn mir in mein Herz, ihn nicht zu vergessen[1]: (12) Wenn du nach Ägypten hinabsteigst und die eine Perle bringst, (13) die im Meere[2] ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange, (14) sollst du dein Prunkgewand (wieder) anziehen und deinen Rock, der über ihm ruht, (15) und mit deinem Bruder, unserm Zweiten[3], Erbe in unserm Königreich werden.

(16) Ich verließ den Osten und zog hinab mit zwei Postboten (persisch: parwânqâ), (17) da der Weg gefährlich und schwierig, da ich (noch) jung war, ihn zu reisen. (18) Ich schritt über die Grenzen von Maišân[4], dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens, (19) und gelangte ins Land Babel und trat ein in die Mauern von Sarbûg. (20) Ich stieg fürder hinab in Ägypten und meine Begleiter trennten sich von mir. (21) Ich ging geradeswegs zur Schlange (und) ließ mich um ihr Gasthaus[5] nieder, (22) bis daß sie schlummern und schlafen würde, um meine Perle zu nehmen. (23) Da ich einer und Eremit war[6], war ich den Mitbewohnern meines Gasthauses[7] fremd. (24) Dort sah ich den mir verwandten Edelmann aus dem Osten, (25) einen schönen lieblichen Jüngling, (26) einen Fürstensohn.[8] Er kam mir anzuhangen, (27) und ich machte ihn zu meinem Gesellen, meinem Gefährten, dem ich mein

---

[1] G. *ἐγκαταγράψαντες τῇ διανοίᾳ μου ⟨τοῦ μὴ⟩ ἐπιλαθέσθαι με* Bonnet E. S. *τῇ διανοίᾳ* ist hier schlechte Übersetzung, zumal in V. 55 *τῇ καρδίᾳ* geblieben ist.

[2] *κατὰ πόντον* in G. zu *καταπότην* verdorben (vgl. Hilgenfeld).

[3] G *καὶ τὴν στολήν, ᾗ ἐκείνῃ* (E. S. für *ἐκείνην ἦν*) *ἐπαναπαύεται* [*τοῦ εὐμνήστου*], *καὶ γενήσῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κληρονόμος* (Bonnet für *κῆρυξ*). In *τοῦ εὐμνήστου* liegt ein Mißverständnis von trajjânan (unser Zweiter) E. S.

[4] Vgl. E. S. bei Kern *Inschriften von Magnesia* S. 171 ff.

[5] G *φωλεόν*, verkehrt.

[6] Eremit, d. h. sich gesondert haltend, der Syrer, G *ἐξενιζόμην τὸ σχῆμα*, entstellend. [7] G. *τοῖς ἐμοὶ σ⟨υγκαταλύουσι⟩* (E. S.)

[8] Von E. S. nach G. im Syrer hergestellt.

Geschäft mitteilte. (28) Er warnte mich[1] vor den Ägyptern und der Berührung der Besudelten. (29) Ich kleidete mich aber wie sie, damit ich nicht als ein Fremder erschiene[2], als von außen gekommen, (30) um die Perle zu nehmen, und sie nicht gegen mich die Schlange weckten. (31) Aus irgendeiner Ursache merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann wäre, (32) und mischten mir mit ihren Listen[3] und gaben mir zu kosten ihre Speise: (33) ich vergaß, daß ich ein Königssohn war, und diente ihrem König. (34) Ich vergaß die Perle[4], nach der mich meine Eltern geschickt hatten; (35) durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf.

(36) Alles dieses, das mir zustieß, bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich. (37) Es wurde in unserm Königreich verkündet, daß alle zu unserm Tore kämen. (38) Und die Könige und Häupter Parthiens und alle Großen des Ostens (39) faßten den Ratschluß über mich, ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden.[5] (40) Sie schrieben mir einen Brief, und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen: (41) „Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht, (42) und von deinem Bruder, unserm Zweiten[6], dir unserm Sohn in Ägypten Gruß. (43) Erwach und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die

[1] So Hoffmann; „ich warnte ihn“ die Texte.

[2] Im Syrer ist nanchrûnⁱ zu lesen E. S.

[3] G. *δόλῳ δὲ συνέμειξάν μοι τέχνῃ* (*τέχνην* Cod.), Doppelübersetzung (E. S.).

[4] G. *ἔλαθον* (*ἦλθον* Cod.) *δὲ καὶ* [*ἐπὶ*] *τὸν μαργαρίτην* (E. S., vgl. Hilgenfeld).

[5] In G. schreibt E. S.: *καὶ τότε οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἐν τέλει τῆς Παρθυαίας καὶ οἱ ⟨λοιποὶ οἱ τῆς⟩ Ἀνατολῆς πρωτεύοντες γνώμην ἐκράτυναν περὶ ἐμοῦ, ἵνα μὴ ἐαθῶ ἐν Αἰγύπτῳ. ἔγραψαν δέ μοι ⟨ἐπιστολήν⟩, καὶ οἱ δυνάσται ἐσήμαινον, οὕτως.*

[6] G. *καὶ ἀδελφοῦ σου τοῦ* (*ἀδελφοὺς αὐτῶν* Cod.) *δευτέρου* (*δευτέρους* Cod.) *ἀφ' ἡμῶν*. Es schreiben die Eltern; was Hilgenfeld S. 237 aus der Überlieferung herausliest, ist weder grammatisch, noch stilistisch noch dem Sinne nach möglich.

Worte unsers Briefes. (44) Erinnere dich, daß du ein Königssohn bist, sieh, wem du (in) Knechtschaft gedient hast. (45) Gedenke der Perle, wegen welcher du dich nach Ägypten aufgemacht hast. (46) Erinnere dich deines Prunkkleides, gedenke deines herrlichen Rockes, (47) damit du sie anlegst und dich damit schmückest und dein Name im Buche der Helden gelesen werde[1] (48) und du mit deinem Bruder, *unserm Stellvertreter* (??), Erbe in unserm Reiche werdest."

(49) Wie ein Gesandter war der Brief[2], den der König mit seinen Rechten versiegelt hatte (50) vor den Bösen, den Kindern Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbûg. (51) Er flog wie ein Geier[3], der König alles Gefieders, (52) flog und ließ sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. (53) Bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf[4], (54) nahm ihn mir und küßte ihn, löste sein Siegel und las. (55) Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben. (56) Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre und meine freie Abkunft nach ihrer Art verlangte. (57) Ich gedachte der Perle, wegen deren ich nach Ägypten geschickt ward, (58) und begann zu verzaubern[5] die schreckliche und schnaubende Schlange. (59) Ich brachte sie

---

[1] G. *ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς*. Im Syrischen heißt dasselbe Wort *καλεῖν* und *ἀναγινώσκειν*. Zu schreiben ist von 45: *μνημόνευσον τοῦ μαργαρίτου, δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης, μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου ⟨καὶ τῆς στολῆς σου τῆς καλῆς μνημόνευσον, ἵνα ἐνδυσάμενος κοσμηθῇς⟩, κληθῇ δὲ τὸ ὄνομά σου ⟨εἰς⟩ βιβλίον ἡρώων* (*ζωῆς* ist biblische Interpolation) *καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου* . . . . *⟨κληρονόμος⟩ παραληφθῇς ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν*. E. S.

[2] Der syrische Text (wörtlich: Brief Brief jener) ist nach G. zu emendieren „Bote (îzgadâ) jener Brief", der griechische: *ἦν δ' ὡς πρεσβευτὴς ἡ ἐπιστολή, ἣν ὁ βασιλεὺς τῇ δεξιᾷ κατεσφραγίσατο*. E. S.

[3] Das syrische Wort paßt für jeden großen Raubvogel (Noeldeke).

[4] *ἀνένηψα ⟨καὶ ἀνέ⟩στην*. E. S.

[5] G. *ἠρχόμην δὲ φαρμάσσειν* (Cod. *δὲ ἐφ' ἅρμασιν*) [*ἐπὶ*] *τὸν δράκοντα*. Das syrische Wort heißt: „berühren, streichen" (E. S.).

in Schlummer und Schlaf, indem ich den Namen meines Vaters über ihr nannte (60) [und den Namen unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens][1], (61) erhaschte die Perle und kehrte um, zu meinem Vater zurück zu gehen. (62) Das schmutzige und unreine Kleid zog ich aus, ließ es in ihrem Lande (63) und richtete meine Reise[2], daß ich käme zum Lichte unsrer Heimat, dem Osten. (64) Meinen Brief, der mich erweckte, fand ich vor mir auf dem Wege, (65) der wie mit seiner Stimme mich geweckt hatte. Es leitete[3] mich mit seinem Lichte (66) das seidene Königsgewand[4] vor mir erglänzend (67) mit seiner Stimme führend [wiederum meine Angst ermutigend] (68) und mit seiner Liebe mich ziehend.

Der Königssohn berichtet, daß er weiter an Sarbûg und Babylonien vorübergezogen und nach Maišân gekommen ist. An der Grenze der Heimat bringen ihm zwei Schatzmeister seiner Eltern sein Prunkgewand, das er bei der Ausfahrt abgelegt und inzwischen vergessen hatte und das ihm nun plötzlich wie ein Spiegelbild seiner selbst erscheint.[5] Mit orientalischer Phantasie wird sein wunderbarer Glanz und seine Herrlichkeit beschrieben; das Bild des Königs der Könige ist ihm ganz überall aufgestickt; die Bewegungen der Gnosis zucken an ihm. Es redet und verkündet, daß es (sein anderes Ich und Gegenbild) vor seinem Vater auferzogen ist für den stärksten Helden

---

[1] V. 60 tilgen E. S. und Hilgenfeld, fehlt in G (verdächtig wegen „unserm Zweiten").

[2] G. *ηὔθυνον δ' ἐμαυτοῦ τὴν ὁδόν*. E. S.

[3] Im Syrischen beginnt ein neuer Satz, der etwa mit *εἶτα* oder *πάλιν* zu beginnen hätte; im Griechischen ist zu schreiben *καὶ ὡδήγησέν με τῷ παρ' αὐτῆς φωτὶ ἡ ἀπὸ σηρικῶν ἐσθὴς βασιλικὴ πρὸ τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν ἀστράπτοντι· ἀγούσης δὲ με⟨τῇ φωνῇ⟩ καὶ ἑλκούσης τῇ στοργῇ* (E. S.).

[4] Wörtlich *τῶν σηρῶν τὸ βασιλικόν*. Nur der Kaiser darf Seide tragen. Der Halbvers 67b (wiederum meine Angst ermutigend) scheint zu streichen (E. S.).

[5] G. *ὡς [ἐν] ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν [καὶ] ὅλην δι' ἐμαυτοῦ αὐτὴν ἐθεασάμην κἀγὼ κατεῖδον δι' αὐτῆς ἐμαυτόν* (E. S.).

und daß seine Größe gewachsen ist nach dessen Taten. Es wallt ihm entgegen und er eilt es zu empfangen. Bekleidet mit dem Prunkgewand steigt er empor zu den „Toren der Begrüßung und Anbetung“, beugt sein Haupt und betet an den Glanz des Vaters, der es ihm gesendet und der seine Verheißungen ebenso erfüllt hat, wie er selbst des Vaters Gebote.

Ein kurzer Zusatz, den Schwartz und Preuschen mit Recht einem (gnostisch-christlichen) Fortsetzer geben, belehrt uns plötzlich, daß wir uns noch nicht im Palaste des Großkönigs, sondern am Hofe eines Satrapen befinden, der mit dem Königssohn hinaufziehen will zu dessen Vater, um bei der Überreichung der Perle zugegen zu sein.

Dies das christliche Lied. Ehe ich näher auf es eingehe, muß ich auf eine dritte Umgestaltung desselben Motives in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer verweisen, deren Kenntnis ich gütigen Mitteilungen ihres Entzifferers Herrn Dr. F. W. K. Müller verdanke. In einem kleinen liturgischen Manuskript ist der Anfang eines Liedes erhalten (I): „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind.“ Mit demselben Gedanken beschäftigen sich offenbar zwei Stücke aus anderen Handschriften (II): „Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; *hergefallen* (?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich *geführt* (??)“ und (III): „Ich bin ein Mensch, ein Licht-*Keim* (?), ein lebender, glänzender. Ich bin ein Herrschersohn .... (und) .... ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit.“

Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomas-Akten ist handgreiflich. Aber auch das demotische Zauberlied, von dem ich ausging, zeigt überraschende Ähnlichkeit. Ist doch Gott Zervân der Aion und dieser in jüngerer Zeit Osiris; die im Wortlaut ähnlichen Liedanfänge handeln von derselben Person. Dann aber kann es nicht gleichgültig sein, daß das zweite Fragment die Totenwelt, das „Land der Millionen“,

erwähnt wie der demotische Zauber. Es scheint mir ganz unmöglich, das manichäische und das christliche Lied miteinander in Verbindung zu bringen und das ägyptische zu ignorieren. Die Frage kann im Grunde nur sein, ob der Syrer (bzw. Perser) aus dem Ägyptischen oder der Ägypter aus dem Syrischen (bzw. Persischen) geschöpft hat. Die Beantwortung wird freilich von der ausführlichsten, also der christlichen Fassung ausgehen müssen. Es wird sich fragen, ob sie sich aus ägyptischen Todes- und Unterweltsvorstellungen erklären läßt. Daß manche von diesen auch bei anderen Völkern wiederkehren, ist dabei ebenso klar, als daß ihre Vereinigung nur in Ägypten nachweislich und denkbar ist.

Uralt ist hier zunächst die Vorstellung, daß die Seele, oder besser der Tote, um zu seinem Bestimmungsort zu gelangen, weite Strecken durchwandern muß; ein kräftiger Stock und Sandalen werden ihm in ägyptischer Frühzeit ans Grab gestellt, denn zu Fuß und von mannigfaltigen Feinden bedroht muß er seinen Weg machen. Ebenso uralt ist freilich auch eine zweite Vorstellung, nach der ein Götter- oder Geisterschiff ihn zum Ziele führt. Beide Vorstellungen verbinden und durchkreuzen sich beständig und die Anschauungen über das Ziel der Reise zeigen ein ähnliches Schwanken. Bald ist es innerhalb der Totenwelt eine Insel, deren Zugang von einer ungeheuren Schlange gehütet wird, bald ist die ganze Unterwelt nur ein Durchgang, durch welchen die Seele zum Tage und Leben zurückkehrt. Ich verfolge zunächst die zweite Vorstellung in einem zusammenhängenden Abschnitt des Totenbuches.[1]

Der Tote soll die Unterwelt durchwandern, aber leblos und regungslos liegt er da. Seine Glieder müssen wieder neu gefestigt (bzw. zusammengefügt), sein Mund ihm geöffnet werden. Aber noch hat er seinen Namen vergessen und jede Erinnerung an das, was er im Leben war, verloren. Das

[1] Vgl. Masperos glänzende Anzeige der Ausgabe des Totenbuches von Naville in Jean Revilles *Revue de l'histoire des religions* 1887.

Totenbuch gibt die Zauberformeln an, die ihm das Gedächtnis wiedergeben (Kap. 25). Zugleich empfängt er sein Herz (den Sitz von Willen und Verstand) wieder; es ist im Totenkult ein Scarabaeus mit aufgeschriebenem Text in magischer Verschnürung, der ihm um den Hals gehängt wird. Aber sein Leben, das er damit wieder empfangen hat, wird sofort von Unholden und wilden Tieren bedroht. So schließen im Totenbuch unmittelbar neue Formeln an, welche verhüten sollen, daß ihm das Herz wieder geraubt wird, und ihn gegen Krokodile, giftige Schlangen und todbringende Insekten sichern sollen, daß er nicht „gestochen“ werde.

Der demotische Zaubertext, von dem ich ausging, ist damit erklärt. Isis hat ihrem Sohn verkündet, wer er ist, und das Herz wiedergebracht, sie sichert ihn nun gegen neue Gefahren und heilt ihn von der *πληγή*, die ihn wieder zu töten droht. Diodor könnte von dieser doppelten Tätigkeit vielleicht noch eine unklare Überlieferung gehabt haben, wenn er so scharf scheidet *μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν*. Mit der kurzen Erwähnung einer List der Feinde (*ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ τῶν Τιτάνων καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος*) scheint er uns zu einer weiteren Vorstellungsreihe zu führen, die uns zugleich zu dem „Hymnus der Seele“ hinüberleiten kann.

Das Opfer von Speise und Trank, das den Toten im Grabe ernähren soll, wird in den Vorstellungen vieler Völker zur Wegzehrung für jene Reise. Dies gewinnt für den Ägypter besondere Bedeutung, weil ihm die Totenwelt nicht nur das Reich der Finsternis und des Grauens, sondern auch der Unreinheit ist; ihre Bewohner essen Kot und trinken Schmutzwasser (Harn). Die Seelen der Auserwählten, die allein hindurchschreiten können, müssen „rein wandern“ und andere Nahrung genießen, sonst versinken sie in den Todesschlaf.[1]

[1] Denn die Hauptzahl der Gestorbenen bleibt in diesem „Lande der Finsternis und des Schlafes“ schlummernd „in ihrer Art“; sie

Dazu dient ihnen das Opfer von Speise und Trank, welches ein göttlicher Bote oder in anderen Abschnitten des Totenbuches die Insassen der Götterbarke ihnen in die Unterwelt nachbringen. Zu diesen müssen sie sich halten und den Bewohnern des Totenreiches fern bleiben. Unerkannt ferner müssen sie suchen hindurchzuziehen und „ihre Gestalt geheim machen“, um den auflauernden Feinden zu entgehen.

Wir müssen, ehe wir uns zu dem „Seelenhymnus“ zurückwenden, noch einen raschen Blick auf die Vorstellung einer Toteninsel werfen, welche eine ungeheure Schlange hütet. Ob die Phantasie sie nilabwärts, etwa im Delta, oder stromaufwärts, wo der Nil aus dem Okeanos entspringt, oder in dem sagenumwobenen Roten Meere denkt, ob es eine Insel ist oder deren mehrere, wie in einem bekannten Abschnitt des Totenbuchs, macht für uns nichts aus. Wichtiger ist die Ausgestaltung ins Märchenhafte gerade bei dieser Vorstellung, die in einer Reihe von Propheten- und Zaubernovellen wiederkehrt. Zugrunde liegt ihnen die echt ägyptische Vorstellung, daß wer das höchste Wissen und damit die höchste Kraft gewinnen will, zum Gott werden muß und dies durch eine Wanderung durch die Totenwelt (bzw. die Himmel) wird. Zwei Beispiele werden genügen.

In den von Griffith herausgegebenen Erzählungen der Hohenpriester von Memphis lesen wir, wie der Königssohn Neneferkaptah von einem Zauberbuch hört, welches der Gott Thot mit eigener Hand geschrieben hat, und welches zwei Formeln enthält; wer die eine liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere und versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund[1]; wer die andere liest, kann,

---

erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen, sie gewahren nicht Vater noch Mutter; ihr Herz hat Weib und Kind vergessen (junge Grabschrift bei Maspero *Études égyptiennes* I 187).

[1] Noch in dem XI. Kapitel des *Corpus Hermeticum* (§ 20) bedeutet dies das Werden zu Gott oder zum *Αἰών*.

wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Rē und seine himmlischen Genossen.[1] Dies Buch liegt, wie er erfährt, in dem Meere bei Koptos[2] in einer Kiste von Gold, diese in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz,[3] diese in einer Kiste von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf des Königs Boot nach Koptos und betet zu Isis und Harpokrates[4] um Hilfe. Er geht zum Meer und fertigt sich aus Wachs ein Boot mit Ruderern, belebt sie und fährt mit ihnen drei Tage lang. Da finden sie einen Landstrich einen Schoinos breit voller Skorpionen, Schlangen und giftigen Tieren. Er spricht einen Zauberspruch über sie und sie sinken dahin.[5]

---

[1] In dem Totenbuch öfters das Ziel des Toten nach Durchwanderung der Unterwelt.

[2] D. h. in dem Roten Meere, zu dem man von Koptos zieht. Daß der Erzähler sich im folgenden die Entfernung zu gering denkt, hätte Griffith nicht beirren dürfen. Für diese Deutung spricht zwingend die von Golénischeff in den Verhandlungen des V. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin veröffentlichte Erzählung: ein Diener des Pharao will auf dem Roten Meer zu den Bergwerken des Königs fahren, leidet Schiffbruch und treibt drei Tage einsam auf einer Planke; endlich landet er auf einer menschenleeren Insel und trifft auf eine ungeheure Schlange, die ihn gnädig verschont, mit ihm plaudert und ihm verspricht, daß ihn nach einem Dritteljahre ein Zauberschiff in seine Heimat zurückbringen soll. So geschieht es und köstliche Geschenke bringt er als ihre Abschiedsgabe dem Pharao heim. Es ist scheinbar das reine Schiffermärchen, das Golénischeff daher nicht ohne Grund mit den Erzählungen von Odysseus und Sindbad verglich. Dennoch hat Maspero mit Recht in der Insel, zu der niemand zweimal kommen kann, die Toteninsel erkannt. Sie birgt im Märchen nicht nur Zauberbücher, sondern auch Wunderschätze.

[3] Ursprünglich offenbar zwei verschiedene Kisten.

[4] Dem jungen Horus; wir werden ihn in ähnlichen Zaubernovellen gleich wieder finden.

[5] Man vergleiche die der früh-hellenistischen Zeit entstammende Darstellung, wie Horus auf dem Streitwagen durch die Skorpionen, Schlangen und reißenden Tiere dahinfährt und sie mit seinen Pfeilen erlegt bei Wiedemann *Umschau* VIII 1027. 1028.

Dann kommt er zu einer „endlosen“ Schlange, die sich um das Buch gelagert hat; dreimal kämpft er mit ihr, zweimal lebt sie schon zerstückt wieder auf, bis ihm endlich auch hier Zauber hilft. Dann öffnet er nacheinander die sechs[1] Kisten, nimmt das Buch und liest die Formeln. Nun kann er wieder heimkehren; er bezaubert aufs neue das giftige Gewürm, erreicht das Wachsboot und fährt mit ihm zum Strande des Meeres zurück, eilt von da nach Koptos, dankt Isis und Harpokrates und tritt die Heimreise zum König an.

Das Öffnen der sieben aus verschiedenen Stoffen gemachten Kisten erinnert von selbst an das Erschließen der sieben Himmelstore und Himmelsräume, aus deren innerstem der Prophet seine Weisheit holt. Ich gebe eine Probe aus Ostanes (Bertholet, *La chimie au moyen âge* III 120). Der Prophet hat inbrünstig zu Gott um Erleuchtung gebetet, da erscheint ihm „ein Wesen“ und führt ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels. Den Schlüssel, den man bedarf, um sie zu öffnen, hütet ein Ungetüm mit Elefantenkopf, Geierflügeln und Schlangenleib. Auf Rat seines Führers tritt er zu ihm und fordert „im Namen des mächtigen Gottes“ die Schlüssel zu den Toren der Weisheit[2], dann durchwandert er die Himmel und findet in dem siebenten und innersten eine wunderbare Tafel von zauberfarbigem Glanz, eine Inschrift auf ihr enthält die Summe aller Weisheit. Zur bestimmten Stunde muß er dann durch die Himmel zurückkehren und beim Ausgang noch einmal das Ungetüm beschwichtigen, das ihn nicht lebend herauslassen will.[3]

---

[1] Ursprünglich sieben.

[2] Also: er spricht den Namen des Gottes über ihn.

[3] Der Zusammenhang der Propheten-Erzählung und des Mythus läßt sich hier besonders gut erweisen. Ich verwies im *Poimandres* S. 361 auf eine ähnliche Himmelswanderung des Krates und ebenda 268, 1 auf ein Zaubergebet „ich bin Krates, der Sohn des heiligen Gottes“. Kein Zweifel, daß die beiden Verfasser Krates für den Namen eines vergöttlichten Menschen (Propheten) hielten. Ursprünglich ist es, wie jetzt

Ich habe in dieser Zeitschrift VII 406 ff., wie ich hoffe, erwiesen, daß diesen Märchen von einer Himmelswanderung und den Isis-Mysterien, wie sie Apuleius schildert[1], derselbe Gedanke zugrunde liegt: es handelt sich um die *ἀποθέωσις* durch die *θέα μεγίστη*; die Vergöttlichung des neuen Königs, wenn er die Wanderung des Horus nachgeahmt hat, und die Vergöttlichung des Toten entsprechen beiden. Wie der König und der Tote dabei ein bestimmtes Gewand empfängt, so erhält auch der Myste, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durcheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaca stola*, das Himmelskleid: *byssina quidem, sed floride depicta veste conspicuus, et umeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamida. quaqua tamen visceres colore vario circumnotatis insignibar animalibus: hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatos alites generat mundus alter.* Auch in der Osiris-Weihe, die Apuleius leider nicht näher beschreibt, gibt es nach Plutarch *De Is. et Os.* 77 ein lichtfarbenes, besonders glänzendes Gewand, das der Myste für gewöhnlich im Kasten verborgen halten muß.[2]

Durch diese Anschauungen erklärt sich, meines Erachtens, der „Seelenhymnus". Wir verstehen, daß der Königssohn nach Ägypten zieht, um die Perle der Schlange im Meere zu

---

die Zusammenhänge zeigen, *chrat*, d. h. das göttliche Kind Horus. Auch der Held des christlichen Hymnus ist ja als kleines Kind aus dem Elternhaus entsendet.

[1] *Met.* XI 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi . . . deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Vergleichbar ist vielleicht die Inschrift des Sarkophags des Horhotep (Lefébure *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1893 S. 445): *Je suis Horus, je viens de nouveau à la limite du ciel et de l'enfer, je passe par la demeure où sont cachés les quatre piliers du ciel. J'ai vu Celui qui repousse le Velu* (Unterweltsgott).

[2] Für den Totenkult vgl. auch Damaskios bei Photios *Bibl.* 343 a 27 Bekker. Mitwirken konnte bei der Erfindung in dem Hymnus der Thomas-Akten freilich auch der Brauch, daß der aus der Fremde heimkehrende Ägypter an der Grenze die alten Kleider auszog und ein Festgewand anlegte.

entreißen[1], wir begreifen, warum er sich von den Einwohnern gesondert hält, was der Götterbote soll[2], warum er selbst unerkannt bleiben muß, wie die List der Ägypter und ihre Speise wirkt. Eine Abweichung zeigt sich erst in dem Bericht von der Erlösung des Überlisteten; ihn gilt es daher genauer zu prüfen.

Ist das ägyptische das Vorbild, so muß in dem syrischen Liede der Brief für das Steinherz mit seiner Inschrift eingesetzt sein, was ja an und für sich leicht begreiflich wäre. Eine Andeutung des Ursprünglichen läge dann noch in der starken Betonung, daß der Brief eben die Worte enthielt, welche die Eltern dem scheidenden Sohne ins Herz geschrieben hatten; auch das Totenbuch hebt besonders hervor, daß dies Steinherz eben das Herz sei, welches der Empfänger bei Lebzeiten hatte. Aber im Ägyptischen bringt Isis das Herz (bzw. bei Diodor die Seele); in dem christlichen Liede ist die Göttin beseitigt; der Brief fliegt selbst. Eine Spur des Ursprünglichen scheint freilich auch hier geblieben, wenigstens wenn Schwartz mit seiner ohne jede Kenntnis des ägyptischen Textes aus dem Griechischen gewonnenen Besserung des sicher verdorbenen syrischen Wortlauts recht behält: „wie ein Gesandter war der Brief.“ Er ist für die göttliche Gesandtin eingesetzt.

War Isis ursprünglich diese Gesandtin, so flog sie zu ihrem Sohn in der Gestalt des Geiers, des königlichen Vogels der Ägypter. Denn zusammen mit dem Steinherzen wird dem Toten in Ägypten noch ein anderes Amulett um den Hals gehängt, der goldene fliegende Geier. Das 157. Kapitel des Totenbuches, welches dies vorschreibt, zeigt in seiner Vignette, daß der Geier in seinen Krallen das Symbol des Lebens trägt, Isis also dem Toten das Leben bringt. Der Text schließt an die Horus-Sage, läßt aber unklar, ob der Dichter sich noch

[1] Vgl. das Märchen von Neneferkaptah.

[2] Er bringt ihm die Nahrung.



bewußt war, daß Horus in der Totenwelt weilt, oder ob er nur allgemein an die Heldentaten des Gottes dachte. Er lautet[1]: Isis kommt und durchwandert die Städte und sucht die versteckten Plätze des Horus bei seinem Herauskommen[2] aus seinem Papyrus-Sumpf, und ....
Er hat sich vereinigt mit der Seite des Götterschiffes[3] und ihm ist als Erbe überwiesen worden[4] die Herrschaft der Länder. Indem er die Handlung eines großen Kampfes machte, erinnert man sich seiner Taten (?)[5]; er hat seine Furcht gegeben und er hat seine Kraft geschaffen. Seine große Mutter macht seinen Schutz ...... Horus."

Auch die Art, wie die Göttin ihrem Sohne erscheint, entspricht ägyptischen Vorstellungen. So berichtet Nechepso (Poimandres S. 5) von der Erscheinung des *'Αγαθὸς δαίμων*, der ihn durch die Himmel geleiten soll:[6]

> *καί μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή,*
> *τῇ σάρκας ἀμφέκειτο πέπλος κυανόχρους*
> *κνέφας προτείνων.*

Ähnlich ist in dem Original die Göttin ganz Stimme geworden, und doch sieht der Königssohn hernach ihr Gewand. Durch unsere Deutung wird nämlich eine Unklarheit des

---

[1] Der Abschnitt, dessen Übersetzung ich Prof. Spiegelberg danke, ist uns nur in einem sehr jungen Text (*Lepsius* Blatt 76) erhalten; beachtenswert ist, daß auch bei Apuleius Isis die Schutzherrin in der Unterwelt ist. Sie strahlt auf in der Finsternis des Tartarus und herrscht in dem Elysium, wohin die Mysten gelangen (*Met.* XI 6).

[2] Durch leichte Korrektur ließe sich herstellen: damit er herauskommt.

[3] Er muß dies, um in der Unterwelt reine Nahrung zu erhalten, vgl. *Totenbuch*, Kap. 53, oben S. 180.

[4] Es ist der in den Testamenten verwendete *terminus technicus;* er begegnet immer, wenn der König sein Reich seinem Sohne vermacht.

[5] Die syntaktische Verbindung ist nicht ganz klar, der Sinn sicher: er hat als Held gestritten und Ruhm erlangt; seine Mutter hat ihn beschirmt.

[6] Er selbst heißt ja „der, den *'Αγαθὸς δαίμων* beschützt" (Spiegelberg).

christlichen Liedes beseitigt, an welcher bisher alle Erklärungsversuche scheiterten.[1] Der Königssohn redet von einem königlichen Seidenstoff, dessen Licht vor ihm erstrahlt, dessen Stimme ihn führt und dessen Liebe ihn zieht. Sein eigenes Ehrenkleid kann es nicht sein, das wird ihm erst an der Grenze der Heimat entgegengebracht; auch versichert er ausdrücklich, daß er dessen Schönheit vorher vergessen hat; es kann ihm also auch im Geiste nicht vorschweben. Aber auch der Brief kann es nicht sein, selbst wenn wir annehmen wollten, daß er auf Seide geschrieben war. Die Stelle war vollkommen unverständlich, erklärt sich aber bei unserer Annahme von selbst. Es ist das Gewand der Göttin, die ihren Sohn führt. Der christliche Bearbeiter hat sie beseitigt, den weiteren Text aber nicht zu ändern gewagt. Auch die Versammlung der Götter (oder Großen) ist bei ihm ganz ungenügend, bei dem Ägypter sehr viel besser motiviert: jeder Gott empfängt seinen Gau und seine Herrschaft; aber die Königskrone erben in der altägyptischen Sagenfassung immer Horus und Set gemeinsam. Auch die oft aufgeworfene Frage, wer der Bruder, der Zweite nach dem Könige, sein möge, erledigt sich also bei dieser Annahme von selbst.

Von der Erwähnung dieses Bruders ging die bis vor kurzem allgemein angenommene rein allegorische Deutung des Liedes aus. Da man ihn für Christus halten mußte, konnte der Königssohn nur die Seele oder der Mensch sein. Die Auslegung dieser Allegorie wurde dann immer spitzfindiger und künstlicher, ohne doch völlig passende Zusammenhänge zu ergeben.[2] Mir scheint, dieser ganze Versuch scheitert an der Stellung des Liedes in den Akten.

[1] Vgl. besonders G. Hoffmann und A. Hilgenfeld.

[2] Als Probe der überkünstelten Deutung, welche z. B. Hoffmann seiner sprachlich so fördernden Behandlung des Textes beigefügt hat, genügt vielleicht der erste Satz: „Die Perle = Himmelreich ist metaphysisch-psychologisch aufgefaßt die (platonische) Idee der konkreten, auf Erden weilenden Seele.“ Man kann es begreifen, daß gerade nach dieser Über-

Man sagt, der Apostel stimme das Lied in der Erwartung seines Todes an; aber kein Wort der Erzählung deutet hierauf. König Misdaios will den Apostel ergreifen lassen, aber die ausgesendeten Soldaten wagen es nicht aus Furcht vor der Menge, die ihn umgibt. Da stellt sich des Königs Günstling Charisios, dem Thomas die Gattin entfremdet hat, an die Spitze der Häscher; er beschimpft und bedroht den Apostel. Dieser erwidert: „Deine Drohungen werden auf dich fallen, mich wirst du nicht schädigen; denn stärker als du, dein König und all sein Heer ist Jesus Christus, auf den ich hoffe." Charisios läßt ihn vor den König schleppen: „ich will sehen, ob sein Gott ihn aus meinen Händen retten kann." Der König läßt ihn geißeln, ins Gefängnis werfen und plant mit Charisios seinen Tod, Thomas aber dankt Christus für die Schmerzen und Schmach, die er für ihn hat erleiden dürfen und erbittet für sie seinen Lohn. Die Mitgefangenen sehen ihn beten und verlangen, daß er auch für sie, d. h. für ihr Freikommen, bitte, da stimmt Thomas unser Lied an. Der Plan des Charisios scheitert; er vermag zunächst sein Weib nicht wiederzugewinnen, selbst nicht durch das Versprechen, daß er den Apostel frei lassen will. Während sie noch ihn zu erretten versucht, begegnet ihr der Apostel schon frei daherwandelnd und antwortet auf ihre Frage, wer ihn aus dem Gefängnis erlöst habe: „Mein Herr Jesus ist stärker als

treibung der allegorischen Deutungsmethode A. Hilgenfeld auf den Einfall verfiel, es handle sich überhaupt nicht um eine Allegorie, sondern um ein historisches Ereignis; der Erbe eines innerasiatischen Reiches sei wirklich nach Ägypten gezogen, um sich zur Läuterung der heimischen Religion in Alexandria die Kenntnis der neuplatonischen Philosophie zu erwerben; sie sei die Perle. — Der junge Mensch geriet in der Großstadt offenbar zunächst in liederliche Gesellschaft und mußte durch einen recht energischen Brief seiner lieben Eltern an den Zweck seiner Reise erinnert werden; die Wirkung dieses Briefes feiert unser Lied. Es bedarf hoffentlich nicht der weiteren Ausmalung der Mittel, die der Königssohn dann verwenden mußte, um in den Besitz der Weisheit zu kommen, um Philologen davon abzuhalten, religiöse Texte so zu erklären.

alle Gewalten, Könige und Herrscher." Auch in dem Folgenden ist vom Tode des Thomas keine Rede; er ist frei und die Türen des Gefängnisses sind geöffnet.

Also kann der Verfasser der Akten, selbst wenn er das Lied in dieser Form schon vorfand und seiner Dichtung nur einverleibte, gar nicht die Absicht gehabt haben, es auf den Tod des Apostels zu beziehen und eine Art Abschiedsrede zu geben, so wenig wie er überhaupt eine Ahnung davon gehabt haben kann, daß es in seiner ursprünglichen Fassung eine Wanderung durch die Unterwelt erzähle. Ein anderer Gedankenzusammenhang muß die Rahmenerzählung mit dem Liede verbinden.

Aus Kerker und Banden durch die Kraft seines Gottes frei zu kommen, erhoffte auch der ägyptische Prophet. Wir kennen ja Zaubersprüche, die dies offenbar in jener Zeit allgemein als Beweis der Gotteskraft erwartete Wunder bewirken sollen.[1] War das Horus-Lied einmal auf die Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft oder Knechtschaft im fremden Lande gedeutet, so mußte es dem Ägypter das Zutrauen geben, daß Isis, wie sie dereinst den Sohn befreit, so auch ihn selbst, den Diener des Gottes, erretten werde. Das Lied enthielt die vorbildliche Geschichte, auf die er sich berief; sehr möglich, daß er ihm auch direkte Zauberwirkung zuschrieb.[2] Auch hierbei gilt ja die Gleichsetzung des Gottes und der Gläubigen, die sich in dem Spruche ausdrückt

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσῳσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Da das ägyptische Lied griechisches Gewand angenommen hatte, konnte es leicht nach Syrien herüberdringen. Die erste syrische Übersetzung oder Überarbeitung müßte von einem

[1] Dieterich *Jahrb. für Phil. u. Päd.* Supplem. XVI, 803, *Abraxas* 190. Derartige Rezepte waren damals offenbar so häufig, daß sich ein eigener *terminus technicus* (δεσμόλυτα) für sie bildete.

[2] Man denke an den demotischen Wundzauber.

Heiden gemacht sein, der wahrscheinlich für den Namen des Osiris den des Zervân einsetzte und mit der Freude nachbarlichen Hasses Ägypten als Land der Unreinheit faßte, während die Vorlage des demotischen Wundzaubers Syrien einsetzte. Die Heimat seines Königssohnes konnte dann nach Osten in die Heimat des Zervân und Mithra rücken.[1] Wieweit ihm eine heimische Sage von dem Niedersteigen oder der Wanderung eines Gottes die Übernahme des Liedes erleichterte, wissen wir nicht. Der Christ scheint wenig mehr zu ändern gefunden zu haben, als daß er allzu deutliche Bezüge auf die alte Mythologie unterdrückte.

Dann bliebe die Frage, wen er selbst sich unter dem Königssohn vorstellte; denn daß ihn nur eine ganz allgemeine Erinnerung an eine religiöse Bedeutung dieses Liedes und die Freude an der Pracht des Märchens leitete, ist vielleicht nicht ganz unmöglich, jedenfalls aber wenig wahrscheinlich. Eher nehme ich an, daß er an Christus dachte und ihn dem Heidengott anglich. Daß er zur Erde herabgestiegen war, Knechtsgestalt angenommen hatte und aus ihr und von den Anschlägen seiner Feinde von Gott befreit worden war, ließ sich ja einigermaßen mit den Erlebnissen des Königssohnes vergleichen, und der allegorische Gebrauch des Wortes Ägypten[2] bei den Christen mochte die Umdeutung erleichtern.

Insoweit stimme ich also mit E. Preuschen überein, der in seinem soeben erschienenen Buche „Zwei gnostische Hymnen“ meines Wissens zuerst diese Deutung vorgeschlagen hat. Nur ist gerade sie mir der sicherste Beweis, daß wir es hier

[1] Zu den jüngeren Zutaten gehört demgemäß das ganze geographische Detail, die Titel und Begriffe aus den Zeiten der parthischen Großkönige, die übrigens, wie Schwartz richtig bemerkt, nicht notwendig den Verhältnissen der Gegenwart entnommen zu sein brauchten, endlich die ganze im Märchenton gehaltene Ausrüstung des jungen Helden mit Reiseschatz und Zauberschwert. Über die Schlußsätze, meines Erachtens das einzig „Gnostische“ in unserem Hymnus, ist schon oben gesprochen.

[2] Vgl. z. B. den Naassener-Hymnus bei Hippolyt 148, 20 Schneidewin

nicht mit einer originellen christlichen Dichtung zu tun haben. Ein Christ konnte unmöglich aus sich ein Lied erfinden, welches den zur Erde herabgekommenen Erlöser von den Dämonen überlistet und verführt werden, sich durch die Gemeinschaft mit ihnen beflecken, den Himmel und seinen Ursprung vergessen und dem „Fürsten dieser Welt“ dienen ließ. Ein Zwang muß nachgewiesen werden, der ihn jene Züge übersehen und als etwas Gegebenes einfach hinnehmen ließ. Dann dürfen wir aber diese Lieder nicht benutzen, um aus ihnen das System jener Christen erraten zu wollen.

Es ist ein gefährliches Unternehmen, die Wanderung eines *ἱερὸς λόγος* von einem Volk zum anderen darstellen zu wollen. Ich möchte daher, ehe ich Folgerungen ziehe, noch einen Blick auf das zweite in den Akten erhaltene Lied werfen.



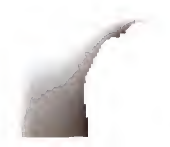
Charon

Eine altattische Malerei

Von **Adolf Furtwängler** in München

Das ist einmal etwas ganz Neues und Überraschendes. Charon in einem schwarzfigurigen altattischen Bilde! Und ganz anders als wir ihn sonst zu sehen gewohnt sind! Ein Bild, das den klassischen Charondarstellungen der weißen attischen Lekythen fremder ist als den Schilderungen des um siebenhundert Jahre jüngeren Schriftstellers Lukian! Und der Bildfries ziert eine Gefäßform, die ebenso neu und unerhört ist wie das Bild selbst.

Das Tongerät — denn ein Gefäß ist es eigentlich nicht, da es weder Boden noch Bauch, weder Fuß noch Henkel hat — wurde nach zuverlässiger Angabe in Athen, unmittelbar vor den Toren der Stadt gefunden. Das Stück befindet sich in München. Es fehlen einige größere Teile, doch ist glücklicherweise alles Wesentliche erhalten. Das Fehlende ist in Gips ausgefüllt und in der Abbildung angegeben.





Es ist ein nach unten und oben offener Zylinder, der nach unten etwas weiter ausgreift und hier einen schmalen Fußrand zum Aufstehen hat. Von diesem Rande ist nur ein kleines Stück erhalten (unter der Figur des Charon). Nach oben weitet sich das Gerät etwas zu einer Mündung aus. Auf dem oberen ungefirnißten Mündungsrande befinden sich vier nagelkopfartige runde an der Spitze mit braunroter Farbe bedeckte Tonerhöhungen, die so gestellt sind, daß sie, durch Linien verbunden, nicht ein Quadrat, sondern ein Rechteck (von $8^1/_2$ zu $10^1/_2$ cm) bilden. Die Höhe des Gerätes beträgt 0,125, der obere Durchmesser 0,147, der untere 0,16.

Ich kann mich nicht erinnern je ein derartiges Gerät gesehen zu haben. Es ist vollständig, und nirgend ist der Ansatz zu einer Fortsetzung zu sehen. Was kann sein Zweck gewesen sein? Man kann etwa an den Untersatz eines fußlosen Gefäßes denken, das hineingestellt werden sollte. Doch ist auch dies nicht befriedigend, die Form scheint nicht recht passend dafür. Das Gerät sieht aus wie die Mündung eines Brunnens oder einer Zisterne. Sollte es auf der Grabeserde aufgestellt gewesen sein, um als Mündung zu dienen für die in die Erde zu dem Toten hinab zu gießenden Spenden?

In der Tat wird eine andere Deutung kaum möglich sein. Im kleinen wiederholt das Gerät im wesentlichen die Form, die jener älteste Grabaltar, der über dem einen Schliemannschen Schachtgrabe von Mykenä, hatte: „eine Art Röhre, direkt auf der Erde aufstehend" (Rohde, Psyche S. 33).

Dann aber ist der richtige Name unseres Gerätes kein anderer als Eschara. Die antiken Beschreibungen betonen, daß die Eschara, die unmittelbar auf dem Boden steht, sowohl rund als hohl ist.[1] Mit Recht erkennt wohl Deneken (in

[1] Die niederen Erdaltäre auf den Votivreliefs an Heroen, die man ἐσχάραι zu nennen pflegt (Deneken in Roschers *Lexikon* I, 2498 ff., Löwy im *Jahrb. d. Inst.* II, 1887, S. 110), werden besser *βωμοί* zu nennen sein, vgl. Reisch in Pauly-Wissowa *Reallexikon* I, 1665.

Roschers Lexikon d. Mythol. I, Sp. 2501 Anm.) als ursprüngliche Bedeutung von ἐσχάρα das „Feuerloch“ auf dem Herde; und eine Höhlung bleibt immer das Wesentliche in den übertragenen Bedeutungen des Wortes. Eine dieser Bedeutungen, wohl eine speziell attische, ist die für die Höhlung, durch welche man den Toten die Spenden und andere Opfer in die Erde gelangen ließ; vgl. Schol. zu Eurip. Phoen. 274: *ἐσχάρα μὲν κυρίως ὁ ἐπὶ τῆς γῆς βόθρος, ἔνθα ἐναγίζουσι τοῖς κάτω ἐρχομένοις.*

So ist unser Gerät also die erste tönerne Eschara von einem Grabe, die wir kennen. Auf die sepulcrale Bedeutung des Gerätes weist nun aber sehr deutlich der Bildfries hin, der, oben und unten nur von einem schwarzen Streifen umrahmt, das ganze Gerät umlaufend umgibt.

Charon, der greise Fährmann, *ὁ γεραιὸς πορθμεύς*, wie ihn schon die Minyas nannte, sitzt im Hinterteile seines Bootes bei den beiden Steuerrudern. Er hat eine runde Schiffermütze auf, die den Oberkopf deckt; darunter kommt sein weißes Haar heraus, und weiß ist sein Bart. Er hat sich in den Mantel gewickelt, darunter der linke Arm verborgen ist; nur die rechte Brust ist frei; denn er streckt den rechten Arm hinaus, um befehlende, scheltende Worte zu begleiten; der Mund ist geöffnet.

Die Länge des Bootes ist nicht sicher, da die genaue Stelle, die das Fragment mit der vorderen Bootspitze einnahm, nicht feststeht. Sicher ist aber, daß das Boot eine ganze Reihe von Rudern hat; fünf davon sind an dem erhaltenen Stücke, dem hinteren Teile des Bootes zu sehen. Die ursprüngliche Zahl der Ruder wird mindestens die doppelte gewesen sein. Das Vorderteil des Bootes ist emporgebogen und endet in einen runden Knopf.

Ein Gedränge von geflügelten Seelen, von Eidola, erfüllt den Raum. Kein Plätzchen ist frei. Daß die fehlenden Teile des Frieses in gleicher Weise gefüllt waren wie der erhaltene,

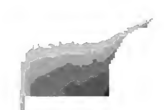


ist daraus zu schließen, daß überall an den Bruchrändern Reste von verlorenen gleichartigen Figuren zu sehen sind.

Alle wollen sie mit, die wehklagenden, jammernden Seelchen. In dichtem, wirrem Zuge flattern, schwirren sie hinter dem Kahne her. Und doch nicht alle nimmt der alte Fährmann auf. Und die er aufnimmt müssen arbeiten; an die Ruder setzt er sie. Wir sehen noch eine der geflügelten Seelen im Boote auf der Ruderbank hocken, den Oberkörper vorgeneigt, dem Steuermann zu, der Schiffsspitze abgewandt, zweifellos gedacht im Begriffe zu rudern. Hinter dieser müssen andere gleiche Gestalten gefolgt sein, die verloren sind. Das Fragment mit dem Vorderteil des Schiffes zeigt aber den Rest von einem dem Steuermann zugewandten Eidolon, das

nicht auf der Ruderbank gesessen haben kann; entweder die Figur stand aufrecht im Boote, oder sie hockte auf den Schultern einer anderen, weil sonst kein Platz für sie ist, wie Mikyllos bei Lukian auf den Schultern des Fürsten Megapenthes. Von oben sucht sich ein Eidolon noch herabzuschwingen in die Reihe der Ruderer. Und ein anderer der geflügelten Schatten kommt gar von vorne an das Boot und hält sich an dem runden Knopfe der Bootspitze fest; so hält er die Ruderer auf und begehrt flehend um Einlaß. Und dicht hinter ihm sieht man den Rest des Kopfes wieder einer anderen Seele, die hier über dem Wasser flatterte. Doch gebieterisch streng streckt Charon die Rechte aus und ruft scheltende Worte. Unmittelbar hinter ihm sieht man fünf in derselben Richtung hinter dem Boote her flatternde Eidola mit der Gebärde des Jammerns; laut klagend schlagen sie sich mit der Rechten an den Kopf. Außerdem sind noch drei leider fragmentierte Eidola zu sehen, die nicht in der Richtung des Bootes fliegen. Die Figur zumeist links schwebte horizontal in der entgegengesetzten Richtung. Weiterhin ist ein schwer verständlicher Rest erhalten; es sind gebogene Schenkel, allein der Körper dazu muß nach unten gedacht werden, also eine herabstürzende Figur. Die winzigen Reste an den Fragmenträndern darüber müssen von einer anderen Figur herrühren. Endlich sieht man ein Eidolon mit nach unten gestreckten Armen und Beinen schwebend, in einer Haltung analog etwa wie die eines Wasservogels, wenn er sich auf die Wasserfläche niederlassen will. Das Eidolon möchte wohl auf das Wasser herab, um zu schwimmen; was freilich Charon ihm verbieten wird, wie er es bei Lukian dem Mikyllos verbietet. Die Figur ist nach rechts, nach der Spitze des Bootes hin gewandt; es folgte gleich die Figur am linken Ende unserer Abbildung, deren kleinen Rest wir schon erwähnt haben.

Das Bild ist flüchtig, aber flott und lebendig gemalt, in der Weise des späteren schwarzfigurigen Stiles; es kann gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts datiert werden.





Unser Bild ist somit um ein gutes halbes Jahrhundert älter als die bisher bekannten frühesten Denkmäler mit Charon; denn die Bilder der weißgrundigen Lekythen, auf denen Charon erscheint, gehen nicht wesentlich über die Mitte des fünften Jahrhunderts hinauf, und auch des Polygnotos Gemälde in Delphi war nicht erheblich älter.

In seiner Beschreibung dieses Gemäldes der Nekyia in Delphi bemerkt Pausanias, offenbar auf Grund einer sehr unterrichteten älteren gelehrten Quelle, daß Polygnot mit der Einführung des Charon in das Unterweltsbild vermutlich der Dichtung der Minyas gefolgt sei (*ἐπηκολούθησε δέ ὁ Πολύγνωτος ἐμοὶ δοκεῖν ποιήσει Μινυάδι*); denn in diesem Epos heiße es von Theseus und Peirithoos (die in die Unterwelt stiegen), daß sie den alten Fährmann, den Charon mit seinem Totennachen nicht an seinem Anlegeplatz antrafen, d. h. daß, als sie kamen[1], Charon mit seinem Schiffe eben unterwegs war (*ἔνθ' ἤτοι νέα μὲν νεκυάμβατον, ἣν ὁ γεραιὸς | πορθμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλλαβον ἔνδοθεν ὅρμου*).[2]

Indem Charon außer an dieser von Pausanias zitierten Stelle der Minyas sonst in den uns erhaltenen Überresten der älteren griechischen Literatur nicht vorkommt und erst bei Euripides und Aristophanes wieder erscheint, da Charon auch

---

[1] Welcker vermutete, daß Theseus und Peirithoos auf der Flucht vor Hades, als sie aus der Unterwelt zurück wollten, das Schiff nicht fanden und so eingeholt wurden. Robert (*Nekyia des Polygnot* S. 83) vermutet in dem aristophanischen Xanthias, der um die *λίμνη* herumlaufen muß, eine Reminiszenz von Theseus und Peirithoos der Minyas, die das Schiff nicht fanden. Man könnte weiter vermuten, daß das Herumlaufen um den See ein gerade aus dem Namen Perithoos herausgesponnenes Motiv wäre.

[2] Welche heroische Hadesfahrt es war, die der Minyas den Anlaß zu ihrer Schilderung der Unterwelt gab, ist bekanntlich, ebenso wie der Inhalt der Minyas überhaupt, gänzlich unbekannt. Daß die Minyas aber ein heroisches Epos und nicht identisch mit der orphischen Hadesfahrt war, scheint auch mir von Rohde *Psyche* S. 278, richtig behauptet worden zu sein.

in der Kunst bisher nur durch Polygnot, der, wie man mit Pausanias' Quelle annahm, den Charon eben aus der Minyas entlehnt haben sollte, und durch die Lekythen der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts bekannt war, so entstand bei den Neueren die Annahme, Charon sei überhaupt zum erstenmal von dem Dichter der Minyas genannt und sei erst im Athen des fünften Jahrhunderts eine lebendige Volksvorstellung geworden. Ja man ist so weit gegangen anzunehmen[1], der Dichter der Minyas habe Charon nicht nur zuerst erwähnt, sondern er habe ihn geradezu erfunden, frei geschaffen; die Minyas sei dann das Dokument gewesen, durch das Charon in den griechischen Glauben eingeführt worden sei; und da die Sitte, dem Toten ein Geldstück mitzugeben, mit der Vorstellung von Charon unlöslich verknüpft sei, so müsse es auch der Dichter Minyas gewesen sein, der die „rituelle Vorschrift" von der Mitgabe des Charongroschens erlassen habe; mit seiner Erfindung und seiner Vorschrift habe der Dichter dann einen ungeheueren Erfolg erzielt.

Durch unser neues Denkmal wird, wie mir scheint, dies ganze Gebäude umgeworfen. Mag man auch noch ferner mit Pausanias' gelehrter Quelle annehmen wollen, daß Polygnot den Charon der Minyas entlehnt habe, — daß unsere schwarzfigurige Malerei aus den Versen der Minyas geflossen sei, wird kein Mensch zu behaupten wagen. Hier ist es vielmehr evident, daß eine feste Volksvorstellung zugrunde liegen muß — und zwar dieselbe, die um etwa sieben Jahrhunderte später in Lukian ihren beredtesten Ausdruck gefunden hat.

Die Sache liegt ganz ebenso wie bei einer anderen Figur der Unterwelt, bei Oknos: auch hier ist es eine schwarzfigurige attische Malerei — eine Lekythos, die auch stilistisch mit unserem Charonbilde in eine Reihe gehört[2] —, durch welche

---

[1] v. Wilamowitz im *Hermes* 34, 1898, S. 228 ff.

[2] *Archäol. Zeitg.* 1870, Taf. 31, Nr. 22 (Sal. Reinach *répert.* I 408, 2).

ich vor Jahren nachweisen konnte[1], daß eine erst in des späten Apuleius' Psyche zu literarischem Ausdruck gelangte Volksvorstellung nicht nur die Quelle für das Vasenbild, sondern überhaupt die älteste und ursprünglichste Fassung der Sage von dem Oknos in der Unterwelt ist.

Aber auch die Behauptung, daß Polygnot, um den Charon in sein Unterweltsbild aufzunehmen, erst die Minyas habe studieren müssen, hat man dem antiken Gelehrten, der Quelle des Pausanias war, wohl allzurasch nachgesprochen. Die zitierten Verse der Minyas scheinen mir wenigstens, genau besehen, die Basis einer festen Volksvorstellung zur Voraussetzung zu haben. Theseus und Peirithoos, an der Limne der Unterwelt angelangt, finden den alten Fährmann mit dem Nachen nicht zur Stelle; so kann doch nur jemand dichten, der mit dem Fährmann als mit einer ganz bekannten Figur operiert, nicht jemand, der diese Figur erfindet; der würde sie doch nicht gerade durch Abwesenheit haben glänzen, sondern sie zur Stelle sein lassen und würde sie dem Hörer gründlich vorgestellt haben. Der antike Gelehrte, der die Nekyia des Polygnot auf ihre Quelle untersuchte, war offenbar froh die Stelle der Minyas gefunden zu haben, und gab sie sofort als die Quelle des Künstlers an. Denn in alter wie in neuerer Zeit war es eine Unsitte der Gelehrten, nur gelten lassen zu wollen, was sich literarisch belegen ließ, und den ungeheueren Schatz zu mißachten, der in der nicht literarisch ausgeprägten Volksvorstellung aufgespeichert lag.

Man hat auch den Umstand, daß Charon gar nicht verknüpft ist mit der sonstigen herrschenden Mythologie, daß er keine mythische Genealogie besitzt und überhaupt nicht Mythos gebildet hat, dafür benutzen wollen, um zu erhärten, daß Charon von einem Dichter erfunden sei. Man hätte das Gegenteil daraus schließen sollen; denn jener Umstand ist eben ein Zeichen des primitiven echten alten volkstümlichen Charakters

[1] *Jahrb. d. arch. Inst., arch. Anzeiger* 1890, S. 24 f.; vgl. Robert *Nekyia des Polygnot* S. 62.

der Figur des Charon, der, wie andere Dämonengestalten des Volksglaubens, nicht in den Kreis der zumeist von den Dichtern gestalteten höheren Mythologie eingetreten ist.

Charon war und blieb eine Gestalt des niederen Volksglaubens, in der er seit alter Zeit festgesessen haben muß und bis in die spätesten Zeiten zäh festgehalten worden ist. Die Vorstellung des Fährmanns gehört zu der von dem Gewässer, das den Aufenthalt der Seelen von dem der Lebenden trennt; und diese letztere Vorstellung ist ebenso weit verbreitet[1] wie in Griechenland uralt, indem sie schon in der Ilias erscheint, die das Gewässer Styx benennt. Nur aus einer so alten und festen Vorstellung von dem Gewässer, über das die Seele hinüberfahren und dabei sich des Fährmanns bedienen muß, niemals aber aus der Erfindung eines Dichters konnte jene Gräbersitte entspringen, daß man dem Toten ein Geldstück mitgab, mit dem er den Fährmann drüben bezahlen sollte. Die Gräbersitte erwächst allenthalben immer nur aus dem tiefsten Grunde des echten Volksglaubens. Das Totengewässer und der Fährmann standen sicherlich lange, lange fest, ehe man ihr im Grabe den äußeren Ausdruck in der Mitgabe eines gemünzten Geldstückes gab. Charon ist durchaus nicht erst mit dem Charonsgroschen entstanden.

Die Beigaben in den Gräbern haben immer als nächsten Sinn den gehabt, daß sie die Existenz der Seele nach dem Tode sollen erleichtern, verbessern. Dies ist auch der Sinn des Charonsgroschens. Der Fährmann drüben soll der Seele günstig gestimmt werden; die Seele wird für die Reise, die sie zu machen hat, genügend ausgestattet. Das ist ganz bitterernst gemeint, so seltsam es auch dem modernen Kulturmenschen erscheinen mag; wie denn Rohde (Psyche S. 282) meinte, erst ein Witzbold habe die „seltsame“ Sitte mit der „Dichtung“ vom Totenfährmann in Verbindung gebracht, während der

[1] Waser *Charon, Charun, Charos* (1898) S. 1ff.



Obolos ursprünglich der „symbolische Rest der dem Toten mitzugebenden Gesamthabe desselben“ gewesen sei. Dies war arg fehlgegriffen; ganz abgesehen davon, daß die „Gesamthabe“ in einem nichtkapitalistischen Zeitalter doch niemals durch ein Geldstück symbolisiert werden konnte.

Die attischen Lekythen gaben bisher ein recht einseitiges Bild von Charon. Und zwar deshalb, weil sie ihn nicht in seinem eigentlichen Elemente darstellen, sondern ihn in Verbindung mit der Oberwelt bringen. Charon erwartet hier nur die Toten; von seinem Kahne ist immer nur ein Teil gebildet; nicht selten ist die Grabstele unmittelbar daneben dargestellt.[1] Für die Lekythenmaler war das Grab selbst der feste gegebene Gegenstand; sie führen Charon nur als eine Andeutung der Reise in die Unterwelt ein; sie stellen diese Reise selbst aber nicht dar, nur das Scheiden von der Oberwelt, das Hinschreiten zum Charon, der zum Empfang des Verstorbenen bereit ist.

Auch eine Grabstele vor dem Dipylon in Athen (aus dem vierten Jahrhundert) stellt den Charon nur als Andeutung der Reise ins Jenseits dar und kombiniert ihn mit dem Typus der beim Mahle gelagerten Verstorbenen.[2]

[1] Auf einer Lekythos scheint der an der Stele sitzende Verstorbene den Obolos zu halten (Milchhöfer in *Athen. Mitth.* V, 181 Anm.; v. Duhn *Arch. Ztg.* 1885, S. 19 Nr. 4; ders. *Jahrb. d. Inst.* II, 1887, S. 242; *Antike Denkm.* I, Taf. 23, 2); doch ist das grobwirkliche Motiv der Übergabe an Charon vermieden; der Verstorbene blickt gar nicht zu Charon empor, sondern hält sinnend den Obolos vor sich hin; zu zahlen braucht er übrigens erst wenn er drüben ist (vgl. Aristoph.).

[2] Schreiber *Kulturhistor. Bilderatlas* Taf. 63, 6. Das Relief ist vielfach mißverstanden und als „Fischerfamilie“ bezeichnet worden (vgl. die Literatur bei Waser *Charon* S. 118 Anm.). Ganz abgesehen davon, daß „Fischerfamilien“ in Athen sicherlich keine so prachtvollen großartigen Grabmäler hatten, beruht jene Deutung auf grundfalscher Auffassung der Bilder der Grabstelen; vgl. *Sammlung Sabouroff* I, Skulpturen, Einl. S. 28, Anm. 6. Der Anstoß, den Wolters (Fried.-W. *Gipsabgüsse* Nr. 1057) an der Zahl der Ruder nahm, die Charon nicht führen könne, wird durch unser neues Denkmal definitiv beseitigt; Wolters findet auch den „Moment“ unerklärlich — aber muß denn überhaupt ein „Moment“ dargestellt sein?

Ganz anders unsere neue schwarzfigurige Malerei. Hier ist Charon in voller Arbeit; wir sind ganz in die Unterwelt versetzt; Charon ist in der Fahrt auf der *λίμνη* begriffen. Die einzelnen Züge, die unser Bild liefert und die wir vorhin zu entwickeln suchten, finden sich zum Teil in Andeutung schon bei Euripides und namentlich Aristophanes. Auf das Drängen und das scheltende Rufen des Charon, des *γέρων νεκροπομπός* nimmt Euripides in der Alkestis Bezug (254; vgl. 361. 439). Bei Aristophanes ist wieder das Drängen und Schelten geschildert; vor allem aber finden wir hier die Vorstellung, daß die Seelen, die übergesetzt sein wollen, selbst rudern helfen müssen. *κάθιζ' ἐπὶ κώπην* ruft Charon dem Dionysos zu (Frösche 197), der erst faul ist und nicht rudern mag, dann aber zur Arbeit gezwungen wird, nun jammert und rudert, wozu die Frösche ihren Gesang ertönen lassen.

Auch bei Polygnot saß Charon *ἐπὶ ταῖς κώπαις*; das Boot hatte mehrere Ruder; mit Unrecht hat man an dem Ausdruck Anstoß genommen.[1]

Am deutlichsten finden wir aber die Vorstellungen, aus denen unser Bild hervorging, bei Lukian ausgedrückt. Da wird das Boot wie hier mit den Seelen vollgestopft; die müssen rudern oder Wasser aus dem Boote schöpfen; so erbietet sich Kyniskos zum Schöpfen und Rudern (*ἀντλεῖν* und *πρόσκωπος εἶναι*, Lukian *κατάπλ. ἢ τύρ·* 19 p. 641) und Menippos sagt (dial. mort. 22) *καὶ γὰρ ἤντλησα καὶ τῆς κώπης συνεπελαβόμην καὶ οὐκ ἔκλαον μόνος τῶν ἐπιβατῶν*; auch dies wird immer betont, daß die Seelen wehklagen und jammern, ganz wie dies unser Maler so eindringlich darstellt. Der Kyniker Menippos allein von den Fahrgästen spottet, lacht und singt, die anderen jammern; auch Kyniskos will eins singen, fürchtet aber das Gejammer der anderen, und Hermes tadelt den Mikyllos, der nicht heult, denn *οὐ θέμις ἀδακρυτὶ*

[1] Vgl. Waser *Charon* S. 41.



διαπλεῦσαί τινα; Ferner wird des Charon Boot als klein geschildert; es ist immer bald angefüllt und viele Seelen müssen warten (Menipp. 10. p. 470; dial. mort. 10). Diese klagenden Seelen, die nicht mitkommen und doch mitwollen, hat unser Maler so lebendig geschildert. Schwerlich hat er sie alle als die unbegrabener Toten verstanden wissen wollen; die Vorstellung zwar, daß die Unbegrabenen nicht über das Wasser hinüber dürfen, nur die Begrabenen, ist uralt und schon in der Ilias angedeutet (23, 73); am ausführlichsten schildert Virgil, wie Charon nur diejenigen in das Boot aufnimmt, die begraben sind, die anderen zurückweist; allein unser Maler wird nur allgemein die ebenfalls von Virgil (Aen. 6, 298 ff.) so schön geschilderte und mit den im Herbste fallenden Blättern verglichene Menge der Seelen haben darstellen wollen, von denen jede unter Klagen und Jammern zuerst hinüber will in die Ruhe des Jenseits: *stabant orantes primi transmittere cursum | teadebantque manus ripae ulterioris amore.*

So mag in Wehmut auch jener fromme Athener des sechsten Jahrhunderts, der das Gerät stiftete, das uns hier beschäftigt hat, der Seelen seiner Lieben gedacht haben; der Eschara bediente er sich, um ihnen, welche die schwere Reise in den traurigen Hades machen mußten, wenigstens noch Opfergüsse zukommen zu lassen.

’ΑΙΔΗΣ ΚΛΥΤΟΠΩΛΟΣ

Von **Paul Stengel** in Berlin

Der Beiname *κλυτόπωλος*, den Aides *E* 654 *Λ* 445 *Π* 625 führt, hat eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden, und in der Tat ist das Epitheton zunächst befremdend. „Wo sollte denn der Homerische Aides spazieren fahren?“ fragt Lehrs Pop. Aufs.[3] 277, und nur eine Verlegenheitsausrede wäre es, etwa antworten zu wollen, was Lehrs selber ja am besten wußte: wenn Poseidon das Meer verlassen kann, und Helios drohen darf *δύσομαι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω* (*μ* 383), so kann auch Aides die Unterwelt verlassen, *γαῖα δ’ ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος* (*O* 143). Ohne Zweifel würde der fromme Grieche diese Möglichkeit auch schaudernd zugegeben haben, aber Aides tut es nicht, nur einmal, als er sich die Gattin raubte, erschien er auf Augenblicke auf der sonnigen Erde. Soll er wirklich die Rosse nur besitzen, um sich Persephones zu bemächtigen? Die Scholien zu *E* 654 (vgl. Etym. M. 520, 54) sagen allerdings, der Beiname verdanke diesem Faktum seinen Ursprung, und viele Gelehrte sind ihnen gefolgt, am entschiedensten Lehrs a. a. O.; andere haben widersprochen (z. B. Robert in Prellers Griech. Myth. I 751, 1), ohne doch selbst einen überzeugenderen Grund beizubringen (vgl. ebenda S. 805), oder sie haben sich mit Andeutungen begnügt (z. B. Ad. Furtwängler Athen. Mitt. VII 165 ff., Samml. Sabouroff 24 f. 39, Dieterich Abraxas 95), die unausgeführt unklar bleiben mußten und zum Teil wiederum den Widerspruch herausforderten (vgl. Wolters Arch. Ztg. 1882 S. 304). Es wird auch hier gelten, was Furtwängler gelegentlich seiner Besprechung eines altlakonischen Heroenreliefs Athen. Mitt.

VII 165 sagt: „Um zu erreichen, was zu erreichen ist, müßten alle Tatsachen des Mythus und des Kultus, die sich auf das Pferd beziehen, berücksichtigt werden.“ Gewiß wäre eine so groß angelegte Untersuchung interessant und nützlich, namentlich wenn man sich nicht auf die griechischen Sagen beschränkte, aber je reicher die Sammlung wäre, je weiter die Gesichtspunkte und je lockender die Kombination, um so mehr würden auch die Deutungen und Schlüsse auseinandergehen, wie überall, wo dem subjektiven Urteil und der Phantasie so weiter Spielraum bleibt; bescheidener, aber vielleicht aussichtsvoller ist der Versuch, durch aufmerksames Eingehen auf griechischen Kultus Anhaltspunkte zu gewinnen, um daraus die Elemente ehemaligen Glaubens zu erschließen.

Die Pferdeopfer der Griechen haben sämtlich chthonischen Charakter. Das liegt nicht daran, daß das Tier zu Speiseopfern nicht zu brauchen war, auch im chthonischen Kult, der die völlige Hingebung und Vernichtung des Geopferten verlangte, ist das Darbringen eßbarer Tiere die Regel; Widder, Schwein, Hahn sind weitaus die gewöhnlichsten Opfer (vgl. Rohde Psyche I 242). Wurde das kostbare Pferd gewählt, so geschah es, weil man es für das dem Gotte willkommenste und für das wirksamste Opfer hielt. Für Hades sind freilich Pferdeopfer nicht bezeugt, aber ihm hat man überhaupt nicht geopfert (Schol. zu Il. *I* 158. Griech. Kultusaltt.[2] 111); dagegen hat man sie dem Poseidon und dem Helios dargebracht, die vor allen anderen Göttern *κλυτόπωλοι* sind, obwohl sie diesen Beinamen nicht führen.[1] O. Gruppe Hdb. der Griech. Myth. 814 schließt aus verschiedenen Sagen, Poseidon fahre empor „den Menschen zum Verderben, deren Psyche er hinabführte in sein finsteres Reich“; das könnte den Kult erklären, aber auch wenn es klar bewiesen wäre, für Helios trifft dasselbe

[1] Vgl. Preller-Robert *Griech. Myth.* I 588 ff., 431. Ausdrücklich bei Festus p. 181 Rhodi ... quadrigas Soli ... in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum.

nicht zu. Und Poseidon wird sonst mit Speiseopfern verehrt, wie nur irgendein anderer Gott, seit Homer bringt man ihm Stiere (*Υ* 403 ff. *γ* 6) und alle möglichen anderen Tiere dar (*α* 25, *λ* 131, Aristoph. Av. 566, Dittenberger Syll. 615, 6 usw.), und wenigstens in Rhodos, seiner Hauptkultstätte, ist es mit Helios nicht anders (CIG ins. I 892). Mit den Pferdeopfern muß es also eine eigene Bewandtnis haben oder vielleicht richtiger mit der Auffassung des Gottes, dem man sie bei gewissen Anlässen meinte darbringen zu müssen. Die Argiver versenken lebende Rosse in die Deine, eine starke Quelle, die unweit der Küste aus dem Meeresboden aufsprudelt und den Wasserspiegel wölbend erhöht[1], Mithridates stürzt ihm vor Beginn des Krieges mit den Römern ein Gespann weißer Rosse ins Meer (App. bell. Mithr. 70 p. 84), ebenso S. Pompeius (Dio Cass. XLVIII 48) und Alexander der Große, als er seine Schiffe auf den unbekannten Ozean hinauszusenden im Begriff ist (Arr. anab. VI 19, 5). Es stehen Seeschlachten oder gefährliche Fahrten bevor, da sind solche Opfer am Platz, der Gott soll dafür die Menschenleben schonen, *εὐχόμενος σῶόν οἱ παραπέμψαι τὸν στρατὸν τὸν ναυτικόν* heißt es von Alexander. Auch Eur. Hel. 1258 f. scheint das Vorkommen solcher Opfer zu bezeugen; Menelaos muß darauf gefaßt sein, zum Opfer, das er in Wahrheit dem Poseidon bringen will, ein Pferd zu erhalten, und der Dichter durfte seinem Publikum keine Möglichkeit zeigen, die sein Befremden erregt hätte. Das sind aber Fälle, in denen auch die Griechen mitunter nicht vor Menschenopfern zurückschreckten[2], unum pro multis dabitur caput (Verg. Aen. V 815, vgl. II 116 f.). Hier ist also der chthonische Charakter der Opfer klar[3], aber wie steht es mit dem Kult des Helios?

[1] Paus. VIII 7, 2. Vgl. Eustath. zur *Il.* *Ψ* 148 und *Φ* 131, *Jahrb. f. Phil.* 1882 S. 734. Ein ähnliches Opfer bringen die Syrakusier der Demeter und Kore Diod. V 4, IV 23. [2] Vgl. *Griech. Kultusaltt.*² 115 ff.

[3] Vgl. auch *Apoll. Rhod.* IV 1595, *Diod.* V 4, *Athen.* VI 261 D. *Griech. Kultusaltt.*² 120 f. *Arch. Jahrb.* 1903 S. 121 f.

In Rhodos stürzte man ihm alljährlich ein Viergespann ins Meer (Festus p. 181), an anderen Orten verbrannte man ihm Pferde auf Bergen, die der Sonne besonders ausgesetzt waren (vgl. v. Prott Athen. Mitt. XXIX 8 ff.). Paus. III 20,5: *ἄκρα δὲ τοῦ Ταυγέτου Ταλετὸν ὑπὲρ Βρυσεῶν ἀνέχει. ταύτην Ἡλίου καλοῦσιν ἱεράν, καὶ ἄλλα τε αὐτόθι Ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους.* Ihm wird auch das Opfer des weißen Rosses gegolten haben, das die Arkader darzubringen pflegten: Schol. Aisch. Eum. 450, Tzetz. ad Lycophr. 483 *Ἀρκάδες θύειν τοῖς θεοῖς κατέδειξαν ἵππον λευκόν*; vgl. Philostr. Her. XI 1 p. 309 *προσήκει δὲ καὶ ἀνίσχοντι τῷ Ἡλίῳ εὔχεσθαι πῶλον αὐτῷ καταθύσαντας λευκόν τε καὶ ἄνετον.* Mögen immer diese Opfer Nachahmung persischer Sitte gewesen sein[1], so hatte der Kult doch tatsächlich in Griechenland Eingang gefunden, wie auch die Erzählung bei Xen. anab. IV 5,35 beweist: *Ξενοφῶν ἵππον ὃν εἰλήφει παλαίτερον δίδωσι τῷ κωμάρχῃ ἀναθρέψαντι καταθῦσαι, ὅτι ἤκουεν αὐτὸν ἱερὸν εἶναι τοῦ Ἡλίου.* All diese Opfer sind natürlich holokaustisch, aber es ist erwünscht, daß sich auch sonst der chthonische Charakter des Helioskultes erweisen läßt. Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100 (Preller Polemon 74) sagt, in Athen habe man Helios *νηφάλια* dargebracht, und Phylarchos bei Athen. XV 639 E bezeugt diese Sitte als allgemein griechisch: *παρὰ δὲ τοῖς Ἕλλησιν οἱ θύοντες τῷ Ἡλίῳ μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες τοῖς βωμοῖς*, nach der attischen Inschrift Dittenberger Syll. 631,21 empfängt er außer einem Kuchen eine Honigwabe, wie die Moiren (Bull. de corr. hell. VII 68), Honig aber ist eine Gabe für die Unterirdischen[2] wie die *νηφάλια.*

Auch die sonst noch erwähnten Pferdeopfer begegnen ausnahmslos in chthonischen Kulten. Dazu gehören die Opfer

[1] Vgl. Paus. III 20,5; Herod. I 133, VII 113; Xen. *Cyrop.* VIII 3,24; auch Philostr. *Apoll. T.* XXXI 39.

[2] Usener *Rhein. Mus.* LVII 182, Herzog *Herm.* XXIX 625 f., *Griech. Kultusaltt.*[2] 89 f.

für Windgottheiten, die Sühn-, Eid- und Totenopfer. Bei Festus p. 181 heißt es: Lacedaemonii in monte Taygeto equum ventis immolant. Als Sühnopfer muß es angesehen werden, wenn nach Φ 132 die Troer lebendige Pferde in den Skamandros stürzen, wahrscheinlich taten sie es, wenn Überschwemmungen eintraten oder drohten (Jahrb. f. Phil. 1891 S. 451 f.); ferner ist dahin zu zählen das weiße Roß, das man nach Strab. V. 214 f. dem Diomedes am Timauos opferte. Von Eidopfern weiß die Sage zu berichten: Tyndareos opfert, als er die Freier der Helena durch einen Schwur verpflichtet, ein Pferd (Paus. III 20,9), und daß man dergleichen auch später nicht unerhört gefunden hätte, beweist trotz der scherzhaften Anspielung auf Amazonensitte[1] der Umstand, daß die Weiber in Aristoph. Lys. 192 ein weißes Roß zum Schwuropfer verlangen. Wichtiger und lehrreicher sind die Totenopfer. Die Athener schlachten dem skythischen Heros Toxaris, der bei der Pest geholfen haben soll, an seinem Grabe ein weißes Roß: *λευκὸς ἵππος καταθυόμενος ἐπὶ τῷ μνήματι.*[2] Hier ist der ausländische Einfluß unverkennbar, und man mag dies Opfer als ungriechisch bezeichnen, anders aber liegt es, wenn die Thebaner vor der Schlacht bei Leuktra den Heroinen des Ortes eine weiße Stute opfern.[3] Die Seher verlangen die Opferung einer Jungfrau, und nicht ohne Bedenken begnügt man sich mit dem Tiere; mag der Zufall mitspielen, da es im rechten Augenblick, wie von den Göttern gesandt, herbeigelaufen sein soll, es schimmert doch alter Volksglaube durch die Erzählung. Aber ein Zeugnis aus ältester Zeit wiegt schwerer als alle übrigen: Il. Ψ 171 ff. Rohde hat über die Begehungen bei der

---

[1] Schol. zu Aristoph. *Lys.* 192, *Apoll. Rhod.* II 1175 f., *Pseudokallisth.* III 25.

[2] Luk. *Scyth.* 2. Vgl. Rohde *Psyche* II 351, 4. Skythische Pferdeopfer Herod. IV 61, I 216; Strab. XI 8 p. 513; Paus. I 21, 8. Persisches Roßopfer am Grabe des Kyros in Pasargadae Arr. *anab.* VI 29, 7.

[3] Plut. *Pelop.* 21 ff., *Amat. narr.* III 774 D. Rohde *Psyche* II 349, 3.

Bestattung des Patroklos (Psyche I 14 ff.) ausführlich gehandelt und gezeigt, wie wir hier ein Rudiment eines einst sehr lebhaften Seelenkultes haben; so hat man in vorhomerischer Zeit alle Fürsten bestattet. Außer Schafen und Rindern verbrennt Achill auf dem Scheiterhaufen auch vier Pferde und zwei Hunde. Will man auch sie (wie die gefangenen troischen Jünglinge) als Opfer bezeichnen, so sind sie doch mit jenen nicht zusammenzuwerfen. Die eßbaren Tiere werden abgehäutet, in ihr Fett die Leiche gehüllt und die Leiber nebst Krügen mit Honig und Öl verbrannt, alles in unmittelbarer Nähe des Leichnams. Es sind also die gewöhnlichen Totenopfer, nur besonders reichlich; die Pferde und Hunde werden nicht abgehäutet, sie sollen dem Toten folgen, um ihm im Hades zu dienen, wie die geschlachteten Troer. Denn nur so kann man dem Toten mitgeben, was er in der Unterwelt braucht.[1] Vielleicht liefern uns Ausgrabungen ältester griechischer Gräber noch einmal Bestätigungen; vorläufig sollen sich nur in einem Grab bei Nauplia ein Pferdegeripp und im Kuppelgrab von Vafio Hundezähne gefunden haben (Tsuntas Mykene 152), aber die Beigaben von Rossen, Reitern und Gespannen aus Ton, auf die man besonders in Boiotien und Cypern in alten Gräbern stieß (Furtwängler Athen. Mitt. VII 166, Samml. Sab. 37), weisen doch darauf hin, daß man früher einmal, wenigstens den Vornehmen, statt der Symbole die Tiere selbst mitgegeben hat, und eine Stelle bei Lukian (de luctu 14) bezeugt es ausdrücklich: *πόσοι νὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν . . . ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω;* Statt der Symbole, denn diese Entwickelung nimmt der Totenkult. Das Verhältnis der Lebenden zu den Abgeschiedenen wurde ein anderes, und die Vorstellungen von ihrer Fortexistenz und ihren Bedürfnissen wandelten sich. An die Stelle der Angst vor den Geistern der Verstorbenen trat die Pietät (vgl. Rohde

---

[1] Herod. V 92, Luk. *Philops.* 27.

Psyche I 241), die schaurige Großartigkeit des alten Kultus wich einer milderen Sitte. Wie die Beigaben kärglicher werden und Miniaturnachbildungen von Geräten und Gefäßen genügend scheinen, so werden auch die Opfer spärlicher, bald gießt man nur noch Spenden auf die Gräber. Aber eine Erinnerung an den alten Glauben und seine Bräuche ist geblieben, und der Kultus hat ihre Spuren bewahrt, denn zum Kultus im weiteren Sinne gehören wie jede Ausstattung der Gräber auch die Reliefstelen, mit denen man sie schmückte. Auch auf ihnen finden wir Darstellungen symbolischer Natur. Adoranten, offenbar die Mitglieder der Familie bedeutend, führen dem Toten, der auf einem Sessel zu thronen oder auf einer Kline zu lagern pflegt, Opfertiere zu, Schaf, Schwein, Hahn, wie sie im chthonischen Kult üblich sind, oder bringen Früchte und Spenden.[1] Auf diese Weise ersetzte man die Opfer, von denen die Seele sich nährte[2], ebenso aber ersetzte man die einst üblichen reichen Beigaben durch Symbole. Schon das ω der Odyssee (65 ff.) kennt bei der Bestattung des Achilleus nur Rinder- und Schafopfer nebst Spenden von Honig und Öl, es fehlen die Pferde und Hunde des Ψ.[3] Aber wir finden sie wieder auf den sogenannten Heroenreliefs aus Sparta und Boiotien, deren älteste bis ins sechste Jahrhundert zurückgehen. Was die Tiere an dieser Stelle eigentlich bedeuten, ist noch immer nicht erklärt. Daß sie „Symbole“ sind (Rohde Psyche I 242 u. A.), ist ja sicher richtig, daß sie ein „Attribut“ des Heros sind (Furtwängler Athen. Mitt. VII 165 f.), ebenso, aber damit ist wenig

---

[1] Vgl. die Publikationen von Milchhöfer, Furtwängler und Wolters in den *Athen. Mitt.* II—IV, VII, *Arch. Ztg.* 1882.

[2] Luk. *De luct.* 9, Aisch. *Cho.* 483 ff. Rohde *Psyche* I 243.

[3] Wer nicht annehmen will, daß schon in der Zeit, die zwischen der Entstehung des Ψ und des ω liegt, die Pferdeopfer oder die lebendige Erinnerung daran aufgehört haben, könnte auf den Gedanken kommen, Xanthos und Balios waren unsterblich, geringere Rosse aber, als die er auf Erden benutzte, konnte man dem Helden nicht wohl mitgeben.

gesagt. Furtwängler a. a. O. 167 hat den Hund neben den Hahn gestellt, den wir z. B. Athen. Mitt. II Taf. 20 und 22 finden, beide seien „Heroentiere“, aber damit wirft er, wie ich glaube, Dinge zusammen, die streng auseinanderzuhalten sind; schon Rohde a. a. O. hat darauf hingewiesen, daß „Hund und Pferd sicherlich nicht Opfergaben bedeuten“[1], wie doch der Hahn unzweifelhaft eine sein soll; und das beweist in der Tat ein Blick auf die Reliefs: Adoranten führen oder tragen die Opfertiere heran, Pferd und Hund gehören zum Heros, sie sind sein dauerndes Eigentum. Er sitzt auf dem Pferde oder es steht neben ihm; auf einer altlakonischen Stele (Athen. Mitt. VII Taf. 7) ist es in kleinerem Maßstab in der Höhe des Kopfes der thronenden menschlichen Gestalt dargestellt, der Hund sitzt Athen. Mitt. II Taf. 22 zur Seite des Thrones, kurz, man bringt sie ihm nicht dar, sondern sie sind wirklich seine Attribute, Opfer und Beigaben sind ebenso geschieden, wie wir es im Ψ der Ilias fanden. Aber was bedeuten die Tiere? „Ein Symbol für die eigene Person des Heros können sie schwerlich sein, er erscheint, wenn überhaupt in anderer Gestalt, als Schlange.“ So schrieb ich vor mehreren Jahren Herm. XXXV 635 und fuhr fort: „Ein Pferd braucht man, um zu reiten; doch auf der Erde erscheint der Heros zu Fuß, auch im Kampf gegen die Feinde seines Landes (Beispiele bei Rohde Psyche I 195 f.). Aber durch die Luft könnte ihn das Geisterroß tragen ... Ob auch der Hund als Begleiter des gespenstischen Reiters gedacht wird?“ In den Zusammenhang gerückt, wie ich es hier versucht habe, dürfte diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit gewinnen, und noch anderes scheint dafür zu sprechen. An dem Grabe der Marathonkämpfer, die als Heroen angerufen werden, hört man nachts wiehernde Rosse und Getöse wie von Kämpfenden, obwohl eine Reiterschlacht nicht stattgefunden hatte (Paus. I 32, 3), aus dem Hades erschallt

[1] So Gardner *Journ. of Hell. Stud.* V 131, dessen Erklärung also nicht bloß „unzulänglich“ ist (Furtwängler *Samml. Sab.* 25, 3).

Hundegebell (Luk. Philops. 24), und eine attische Inschrift aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts (Dittenberger Syll. 631), die sich auf den Kultus der Heilgottheiten bezieht, ordnet an: *προθύεσθαι κυσὶν πόπανα τρία, κυνηγέταις πόπανα τρία.* Mit Recht, glaube ich, sieht v. Wilamowitz Isyllos 100 in den *κυσὶν* wie in den *κυνηγέταις* dämonische Wesen[1], wie es auch die Hunde sind, mit denen Hekate nachts herumschweift (Rohde Psyche II 83, 3). Diese selbst zeigt uns ein Votivrelief aus Krannon (Millingen Monum. ined. II 16 S. 31) mit einer Fackel, zur Linken ein Pferd, auf dessen Kopf sie die Hand legt, rechts einen Hund (vgl. Orph. Arg. 982). Wie anders sollen ihr die Tiere dienen, als wenn sie die wilde Jagd durch die Lüfte führt?[2]

Wir haben einen weiten Umweg gemacht und gesehen, daß das Pferd ausschließlich im chthonischen Kult vorkam, aber noch eine Eigentümlichkeit wird aufgefallen sein: an zahl-

[1] Die *κυνηγέται* erinnern ihn an den ianitor orci. Auch Furtwängler *Samml. Sab.* 25 meint „die Jäger sind vermutlich eine Gattung von Heroen" und weist treffend, wie mir scheint, auf Plato Phaon bei Athen. X 442 A hin (Meineke *Frgm. com.* II 675 Z. 16).

[2] Ich glaube nicht, daß die Heroen oder die mit diesem Ehrennamen bezeichneten Toten selber den Schwarm der Hekate bilden. Seelen Verstorbener sind es ja, die ihr folgen, aber doch beklagenswerte, denen das Leben nicht gehalten hat, was sie erhofften, und was es anderen gewährt, Seelen, die zu früh vom Lichte scheiden mußten (Rohde *Psyche* II 80 ff., 411) und nun zürnend Rache an den Glücklicheren nehmen wollen. Aber gerade das fürchtet man ja auch von den Heroen und Toten überhaupt; sie können sich durch ein Unrecht, das ihnen auf Erden geschehen ist, oder durch Versäumnis der ihnen gebührenden Ehren verletzt fühlen, und dann erscheinen ihre Rache fordernden Geister (Rohde *Psyche* I 190 ff, 246, 4). *Ἑκάτης ἐπιβολαὶ καὶ ἡρώων ἔφοδοι* nennt Hippokrates (*π. ἱερᾶς νόσου* I 593 K.) zusammen. Herod. VIII 64 cf. 84 schickt man ein Schiff nach Aigina, um die Aiakiden herbeizuführen; das hat seine besonderen Gründe, sonst denkt man sich die Geisterwesen offenbar im Sturm daherfahrend; das aber können sie nur, wenn sie geflügelt sind, oder wenn die Winde, d. h. nach mythologischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise, wenn Rosse sie tragen (vgl. Herm. XXXV 635, 1, auch Dilthey *Rhein. Mus.* XXXV 332 f.).

reichen Stellen werden weiße Pferde erwähnt, niemals andersfarbige. Das ist hier besonders merkwürdig, denn gerade zu derartigen Opfern wählt man sonst dunkelfarbige Tiere. Wir dürfen demnach mit Sicherheit behaupten, wie ich das schon früher (Philol. 1879 S. 183f.) aus geringerem Material geschlossen hatte, die Griechen haben überhaupt nur weiße Pferde geopfert.[1] Die Kombination beider Tatsachen aber stimmt aufs beste überein mit den auch bei anderen Völkern verbreiteten Sagen vom „weißen Totenpferd". Ich will hier nur erwähnen, daß in Ostpreußen und wahrscheinlich auch in anderen Gegenden der Aberglaube herrscht, in der Nacht, bevor jemand stirbt, zeige sich vor dem Hause ein Schimmel, und an die Sage vom Schimmelreiter erinnern, der die Sturmfluten an den Nordseedeichen ankündige, die durch Th. Storms Erzählung so bekannt geworden ist.[2] Und um wieder zu Aides *κλυτόπωλος* zu kommen: auch Persephone heißt bei Pindar Ol. VI 95 (160) *λεύκιππος* : *ἀμφέπει Δάματρα, λευκίππου δὲ θυγατρὸς ἑορτάν.* Die Scholiasten wissen freilich auch hierfür eine Erklärung: Demeter sei mit der Wiedergefundenen auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen zum Olymp gefahren (Drachmann Pindarscholien 192). Aber einmal als möglich angenommen, daß das Epitheton einem solchen Einzelfall seinen Ursprung verdanke, so käme es doch eher der Mutter zu, der das Gespann gehört haben muß. Die Erklärer wären schwerlich auf den sonderbaren Einfall gekommen, hätten sie nicht an der Farbe der Tiere Anstoß genommen; für sie mußte offenbar in der Unterwelt alles schwarz sein. Die spätere Zeit gibt auch Hades, als er Persephone entführt, schwarze

[1] Als Kuriosum sei bemerkt: Xenophon hat, wie wir aus *anab.* IV 5,35 entnehmen müssen, während eines großen Teiles des berühmten Rückzuges einen Schimmel geritten.

[2] Vgl. Freytag *Festschr. des Friedrich-Realgymnasiums* Berlin 1900 namentlich S. 51. Dieterich *Abr.* 95. Andere Literatur bei Gruppe *Griech. Myth.* 814; 865, 1. Furtwängler *Samml. Sab.* 25.

Rosse[1], vielleicht hat ein Maler die Szene zuerst so dargestellt. Dann aber mußte das himmlische Gespann der Demeter dazu das Gegenstück bilden. Hades und seine Gattin sind zu groß und zu hehr, um am nächtlichen Schwarm teilzunehmen; das tun die niederen Dämonen und die ihnen folgende Geisterschar, auch die Psychen der Sterblichen entführen sie nicht selbst, sondern die Harpyien, aber wenn man in uralter Zeit den Fürsten Rosse mitgab in die Unterwelt, wenn sie ein Attribut der Heroen und der Toten überhaupt blieben, wenn Pferdeopfer nur der chthonische Kult kennt, wenn Persephone λεύκιππος und Hades bei demselben Dichter χρυσήνιος heißt (Pindar nach Paus. IX 23, 2), warum soll man an dem κλυτόπωλος Anstoß nehmen? Sollte der Herrscher der Toten allein der Rosse entbehren, mußte er nicht vielmehr die herrlichsten haben?

---

[1] Ovid. *met.* V 360, IV 446; Orph. *Arg.* 1194; Sil. Ital. VII 690; Claud. XXXV 277.

Die Schlüssel des Petrus

Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18. 19

Von **W. Köhler** in Gießen

1

Κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Die römische Kirche sieht in diesen Jesus selbst zugeschriebenen Worten die Übertragung der plenitudo potestatis an Petrus und alle seine Nachfolger, beschränkt die Schlüsselgewalt nicht auf die Macht der Sündenvergebung, das „Binden und Lösen“, wie es auch den übrigen Aposteln verliehen wurde (Matth. 18, 18), sondern redet von einer „Primatialgewalt“ etwas Besonderem, das dem Petrus, und nur dem Petrus und seinen Nachfolgern in der Schlüsselgewalt gegeben sei (vgl. den Artikel: „Schlüsselgewalt“ in Bd. X S. 1835ff. des Kathol. Kirchenlexikons 2. Aufl.). „Christus verspricht seinem Apostel die Schlüssel seines Reiches. Er macht ihn somit zu seinem Statthalter und bekleidet ihn mit seiner eigenen Gewalt ... Petrus wird sein der Stellvertreter Christi. Ist in dem Vorangehenden die höchste, stellvertretende Gewalt in der Kirche dem h. Petrus im allgemeinen verheißen, so wird weiterhin die Binde- und Lösegewalt, d. h. die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Kirche demselben Apostel verliehen“ (ebenda Bd. IX, 1390). Hinter dieser dogma-

tischen Ausbeutung der Stelle tritt die rein grammatisch-exegetische Erklärung zurück; wird sie nebenher berührt, so stimmt sie im wesentlichen mit der protestantischen Exegese überein, die begreiflicherweise ein besonderes Interesse an dem ursprünglichen rein philologischen Verständnisse der Worte hatte, jede dogmatische Ausbeutung aber ablehnte.

Man pflegt gegenwärtig — gewiß noch eine alte Reminiszenz an den angeblich „judenchristlichen" Charakter des Matthäusevangeliums — die den Angelpunkt der Verheißung an Petrus bildenden termini: „Tore des Hades", „Schlüssel des Himmelreichs", „Binden und Lösen" vom Judentume her zu verstehen. Was Steitz in seiner Abhandlung: Der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt (Theolog. Studien und Kritiken 1866 S. 435 ff.) schrieb: „Der Begriff der Schlüsselgewalt, wie wir ihn Matth. 16, 19 angedeutet finden, gehört ursprünglich dem Alten Bunde an und ist nur mit Modifikationen auf neutestamentliche Verhältnisse übertragen. Die mit ihm in dem engsten Zusammenhange stehende Redensart „binden und lösen" ist ferner eine konstante Formel des rabbinischen Sprachgebrauchs und wurzelt gleichfalls in althebräischen Vorstellungen und Anschauungen" — das gilt noch heute für die theologischen Exegeten jener Worte, einen Heinrich Holtzmann[1] so gut wie Bernhard Weiß[2], Adalbert Merx[3] oder den Katholiken Knabenhauer[4]. Und auch die „Hadestore" werden überwiegend an alttestamentlichen Stellen (Hiob 38, 17; Jes. 38, 10; Ps. 9, 14; 107, 16) erläutert, wobei dann allerdings ein Hinweis auf Homer, Äschylus, Euripides, die „öfter auch" diese Vorstellung haben, nicht fehlt.[5] Des näheren gilt als „alttestamentliche Basis" von Matth. 16, 19 (so Steitz) Jes. 22, 22. Dort läßt Jahve dem königlichen

[1] *Hand. Komm. zum N. T.* 2. Aufl.
[2] *Komm. zum Matthäusev.* 9. Aufl.
[3] *Die vier kanon. Evangelien* II 1.
[4] *Comm. in Matthaeum.* [5] Weiß a. a. O. S. 297.

Haushofmeister Sebna durch den Propheten ankündigen: „und den Schlüssel des Hauses Davids lege ich auf seine Schulter, und er soll öffnen und niemand schließen, und er soll schließen und niemand öffnen.“ Der Schlüssel erscheint hier als Symbol der Herrschergewalt, die, als schwere Last gedacht, dem Haushofmeister aufgebürdet wird; das „Öffnen“ und „Schließen“ aber, in dem durch die Erwähnung des Schlüssels gegebenen Bilde sich fortbewegend, bezeichnet die Funktionen oder Akte der Herrschaft. Von Jes. 22, 22 aus wurde dann Apok. 3, 7—9 verstanden: „So spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids, der da öffnet und niemand wird schließen, der da schließt und niemand öffnet usw.“ (vgl. Steitz 446 ff.), und auf Grund beider Stellen alsdann die dem Petrus zugesagte Schlüsselgewalt gedeutet als „Jesu Reichsgewalt, die Petrus einst in seinem Namen und in seiner Vertretung auf Erden üben soll, wie er selbst sie im Himmel übt“ (Steitz 451, ähnlich Holtzmann a. a. O. S. 194 und Weiß a. a. O. S. 298 f., beide anknüpfend an den Begriff des *οἰκονόμος*, mit dem die LXX das hebräische סֹכֵן = Verwalter wiedergeben). Ausdrücklich aber wird von Steitz „jeder Gedanke an den Pförtner“ abgelehnt (vgl. S. 451) als „fremde Vorstellung“, die Schlüssel sind „weder die des Pförtners, welcher den Eingang zum Hause versagt oder gestattet, noch die des Hausmeisters, der im Privathause die Vorräte verwahrt oder herausgibt“ sondern lediglich „symbolisches Attribut der Reichsgewalt des Davidischen Königshauses“ (a. a. O.). Hatte Steitz sich auf den biblischen Sprachgebrauch beschränkt, so brachte Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878 S. 195) rabbinische Parallelen: „Drei Schlüssel gibt es, welche keinem Mittler übergeben worden sind, den zur Gebärmutter, zum Regen und zur Totenbelebung“ (vgl. ähnliche Stellen ebenda). Auch danach waren die Schlüssel des Petrus lediglich vom Judentum her als „Symbol der physischen und

moralischen Autorität und Machtvollkommenheit“ aufzufassen. In seinem Kommentar zur Apokalypse (1896) griff Bousset zum Verständnis von Kap. 1, 18 ausdrücklich auf diese rabbinische Tradition zurück.

Das „Binden und Lösen“ aber wurde als Wiedergabe des hebräischen אָסַר und הִתִּיר als „erlauben und verbieten“ gedeutet und durch zahlreiche Belege aus der semitischen Philologie wie speziell aus dem rabbinischen Judentum veranschaulicht (vgl. Steitz S. 438ff., Wünsche a. a. O., Lightfoot: Chron. temp. N. T. zu Matth. 16, 19 u. a.): „Ein Synedrium, das zwei Dinge gelöst hat, beeile sich nicht, das dritte zu lösen“ oder: „Die Schule des Schammai bindet, was die Schule des Hillel löst.“ Auch solche Redensarten wie „gebundene Speisen, gebundene Gefäße, den Sabbatsgruß lösen, wegen Gefahr gebundene Dinge“ sollten von hier aus verstanden werden. Und insbesondere für die Gegenüberstellung: auf Erden — im Himmel binden und lösen wurde hingewiesen auf den „bekannten Satz“, das obere Synedrium (Gottes Ratsversammlung *im Himmel*) werde bestätigen, was das Synedrium *auf Erden* beschlossen. „Ebenso sollen Bestimmungen des Petrus über Erlaubtes und Verbotenes *im Himmel*, d. h. vor Gott selbst als gültig angesehen werden“ (Holtzmann a. a. O. S. 194).

Also durchweg eine Erklärung vom Judentume her! Wobei man die Frage, ob die spätjüdische Terminologie irgendwie von außen her beeinflußt sei[1], überhaupt nicht aufwarf.

Bei näherer Betrachtung aber erheben sich doch Bedenken gegen diese Deutung. Was von Steitz u. a. als ganz selbstverständlich hingenommen wird, die Übertragung der Schlüssel des Hauses Davids auf den Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, ist von jüdischem Bewußtsein aus keineswegs selbstverständ-

[1] Was doch wohl z. T. zu bejahen ist.

lich, bedarf vielmehr der Erklärung. Die neuere, bekanntlich sehr intensive theologische Forschung über den Reich-Gottes-Begriff geht, soweit ich sehe, allerdings auch an dem Bilde der Schlüssel des Himmelreiches als an etwas nicht weiter der Erklärung Bedürftigem vorüber.[1] Ein Beleg für den Begriff „Schlüssel des Himmelreiches" aus der jüdischen Literatur ist aber jedenfalls noch nicht erbracht worden; es muß also zum mindesten eine Neubildung angenommen werden. Gelingt es nun, der Neubildung gegenüber, wenn auch von ganz anderer Seite her, eine Tradition gegenüberzustellen, so verdient sie den Vorzug. Eine die bisherige landläufige Auffassung korrigierende Erklärung von Wolfgang Kirchbach[2]: *κλεῖς* bedeute auch die Riegel, und es sei hier angespielt auf die Querriegel, welche die Bretter der Stiftshütte zusammenhielten, Petrus somit als der innere Halt, die bindende Kraft, die Bürgschaft der Festigkeit des geistigen Gebäudes der Lehre Jesu bezeichnet, müßte aus demselben Grunde ebenfalls zurücktreten, ganz abgesehen davon, wie ein Kritiker von Kirchbach[3] richtig bemerkt hat, daß man Querriegel nicht zu übergeben pflegt, da sie im Bau stecken.

Aber gerade dieses „Übergeben" der Schlüssel des Himmelreiches schafft der Erklärung vom Judentume her eine neue Schwierigkeit. Der rabbinische Spruch (s. oben) sagt ausdrücklich, daß die Schlüssel „keinem Mittler übergeben worden sind", die Schlüsselgewalt, soweit das Judentum sie kennt, ist also eine Gott vorbehaltene Gewalt, allerhöchstens, als eine ganz besondere Auszeichnung kann der Menschensohn, der Messias, Träger der Schlüsselgewalt über den Tod

---

[1] Vgl. Joh. Weiß *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 2. Aufl. 1900. Wernle *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und bei Jesus*. 1903, streift S. 23 unter Bezug auf Matth. 23, 13 wenigstens flüchtig das Bild der Schlüssel.

[2] *Frankfurter Zeitung* 1902 Nr. 306.

[3] Sulzbach in *Zeitschr. f. die neutest. Wissensch.* IV, 190f.

werden (Apok. 1, 18).[1] Wie aber kann von hier aus Jesus dem Menschen Petrus die Schlüssel des Himmelreiches, unter dem doch jedenfalls das Höchste, was es für den Menschen gibt, verstanden ist, geben? Wiederum nur auf dem Wege einer Neubildung, die aber in diesem Falle eine totale Alteration der jüdischen Tradition bedeutete.

Endlich ist auch das „Binden" und „Lösen" nach rabbinischem Sprachgebrauch in seiner Anwendung auf Matth. 16, 19 nicht von Schwierigkeiten frei. Merx (a. a. O. S. 84) hat gezeigt, daß „Binden" und „Lösen" nach jüdischem Sprachgebrauch im Sinne Jesu etwas ist, das nur gilt, solange das Reich Jesu, das Reich der Himmel, nicht da ist. Mit dem Kommen desselben wird die durch „Binden" und „Lösen" charakterisierte praktische Gesetzeserklärung aufhören, — Matth. 16, 19 aber ist das „Binden" und „Lösen" gerade eine Funktion des Himmelreichswärters, hört also mit dem Kommen desselben nicht auf! Also auch hier im besten Falle wiederum eine Neubildung.

In jüngster Zeit hat A. Sulzbach[2] aus einem Wortspiele die Matthäusstelle erklären wollen. Aus dem Talmud wies er nach, daß eines der den Priesterwachen des Tempels eingeräumten Zimmer den Namen כיפה = Kepha, Kippa = Gewölbe führte. In diesem Zimmer hingen die Schlüssel des Tempels unter einer Steinplatte, die eine Aushöhlung im Boden bedeckte, am Ringe. Diese Schlüssel wurden sorgfältig gehütet, das Amt der Schlüsselbewahrung war wichtig und verantwortungsvoll: „Nun ist wohl das Bild . . . klar. Die sorgfältige Hut der Schlüssel im Tempel, die dem Priester anvertraut war, gibt das Vorbild ab für die Hut des neu gegründeten Heiligtums, das dem *Καΐφας* anvertraut ist; er

[1] Vgl. die eingehende mit weiteren Belegen ausgestattete Besprechung der Stelle in Boussets *Kommentar* S. 230; vgl. S. 264, woselbst auch der „Schlüssel Davids" Privilegium des Messias ist.

[2] *Zeitschr. f. die neutest. Wissensch.* 4, 190—192.

soll öffnen und schließen, lösen und binden, wie es ihm gut scheint . . . Nicht nur auf dem Felsen Kaiphas soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphas soll auch die bisherige כהנה ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren." — Die oben angedeuteten Schwierigkeiten werden aber auch hierdurch nicht gehoben.

Nun sind ja gewiß Neubildungen und Umprägungen alter Begriffe oft genug nachzuweisen und für die Zeit der werdenden katholischen Kirche, in die wir das Wort von den Schlüsseln des Himmelreiches werden anzusetzen haben, ebenfalls zu belegen, aber wenn es gelingt, einen einfacheren Weg zu zeigen, so wird er vorzuziehen sein. Einen solchen Weg glauben wir in dem antiken Religionssynkretismus gefunden zu haben. Man hat ihn erst jüngst[1] wieder — zwar nicht speziell für Matth. 16, 18, wohl aber für Apok. 1, 18 — zum Verständnis der Hadesschlüssel herangezogen, er wird, denke ich, auch der Schlüssel für die „Schlüssel des Himmelreiches" werden.

2

Die Schlüsselgewalt ist eine der antiken Welt wohlvertraute Vorstellung. *Κλειδοῦχος* ist bei den Griechen der Terminus für den Träger des oder — das macht keinen Unterschied aus[2] — der Schlüssel. In den mannigfaltigsten Formen begegnet das Bild. Dennoch wird eine Gruppierung möglich

[1] H. Gunkel *Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.* 1903. S. 73. G. zieht speziell die mandäischen Vorstellungen und dann die Schlüssel des Kronos aus dem Mithraskult heran — letzteres mit Unrecht (s. u.).

[2] Vgl. den Artikel *Kleiduchos* in *Roschers Lexikon* II 1, 1214ff., auch die Darstellungen des Kronos in Cumonts *Textes et Mon. rel. aux Myst. de Mithra* II. Gewiß wird ursprünglich Singular und Plural nicht gleichgültig gewesen sein; es ist das an einzelnen Stellen zu beobachten. Aber in dem Maße, als sich die Schlüsselvorstellung verallgemeinerte (s. im Text), verschwand auch der Unterschied zwischen Singular und Plural. Notiert sei, daß Kirchbach (a. a. O.) den Singular in Jes. 22, 22 geltend macht gegen die Heranziehung dieser Stelle zum Verständnis von Matth. 16, 18.



sein, ohne daß wir verkennen, wie wenig sie eine strenge sein kann, da die Grenzen flüssig sind. Man kann unterscheiden: den Tempelschlüssel, den Himmelsschlüssel, den Hadesschlüssel und eine Gruppe von Vorstellungen, in denen das konkrete mit dem Schlüssel verbundene Bild des Öffnens und Schließens mehr oder minder abgeblaßt ist zugunsten des Symbols.

Den Tempelschlüssel trägt die Priesterin als Hüterin des Tempels, so wie die Sklavin den Schlüssel des Hauses trug (vgl. Spanhemius zu Callimachus: hymn. in Cer. 45 vol. 2 pag. 782: ἢ θυρῶν λάτριν κλῇδας φυλάσσειν [Euripides: Troad. V. 492]). So heißt es von der Priesterin der Ceres bei Callimachus (a. a. O.): *κατωμαδίαν δ' ἔχε κλαῖδα*, so ist Jo die *κληδοῦχος Ἥρας* bei Äschylus (Suppl. 299), so soll Iphigenia die *κληδοῦχος* der Artemis in Tauris werden (Euripides: Iph. in Taur. V. 131), und der Kassandra ruft Hekabe zu: „Kind, lege ab die heiligen Schlüssel“ (Euripides: Troad. V. 256, weitere Stellen s. bei Chr. Gottl. Schwarz: de diis clavigeris Altorf 1728, S. 31—33, Roscher a. a. O. S. 1217 f.). Auf den Abbildungen der Priesterinnen ist der Schlüssel ständiges Symbol, auch Iphigenia wurde so dargestellt, auf Grabsteinen kennzeichnet ein Schlüssel das Grab einer Priesterin (s. die Abbildungen und Erläuterungen dazu bei Diels: Parmenides S. 123 ff.). Die christliche Kirche hat in Übernahme des antiken Brauches den kirchlichen Schatz- und Hausmeister (thesaurarius ecclesiae) als „Schlüsselträger“ (claviger, archiclavis) bezeichnet[1] (vgl. du Cange: Glossarium II, 384). Ebenfalls hierher gehört die Schlüsselgewalt der Hausfrau und die daran geknüpften symbolischen Handlungen, wie z. B. die römische Sitte, der Ehefrau beim Eintritt in das Haus des Mannes die Schlüssel zu

---

[1] S. das genaue Vorbild in dem *κλειδοῦχος Ἥρης* bei Hepding *Attis* (1903) S. 82. Danach wäre auch der Priester als *κλειδοῦχος* bezeichnet worden, eine Vorstellung, für die ich keine weiteren Belege fand.

überreichen, — Entziehung der Schlüssel war Zeichen des Ehebruches, der verlorenen Ehefrauwürde (vgl. Schwarz a. a. O.). Als himmlische Haushälterin kennt Athena die Schlüssel zum Gemach der Götter, in dem der Blitz versiegelt ist (Äschylus Eum. 791 bei Roscher a. a. O. 1217), und als Hausfrau der Stadt ist sie *κληδοῦχος* der Schlüssel der Stadt Athen (Aristophanes: Thesm. 1139ff. bei Roscher 1217). Eros ist nach Euripides (Hippol. 539ff. bei Roscher 1214) *τᾶς Ἀφροδίτας φιλτάτων θαλάμων κληδοῦχος*, doch scheint hier schon die Vorstellung vom Hochzeitsschlüssel (s. unten) mitzuspielen. Wie im einzelnen die Fäden zwischen den Gedankenreihen: Tempelschlüssel und Hausschlüssel laufen, ob die Priesterin als Haushälterin des Tempels den Schlüssel trägt, oder die Hausfrau als Priesterin des Hauses gedacht ist, wäre noch festzustellen — falls es überhaupt möglich ist.

Über den Hadesschlüssel verfügen die Götter der Unterwelt. Die Unterwelt wird gedacht — und zwar bei Griechen, Römern, Ägyptern, Chaldäern, Mandäern und Juden in gleicher Weise, ein echt synkretistisches Gebilde[1] — als eine Stadt, deren Tore, die bald eisern, bald marmorn, immer aber als ganz besonders fest vorgestellt und mit Schlüsseln verschlossen werden. Die Wächter oder Wächterinnen dieser Tore sind die *κλειδοῦχοι* oder *πυλωροί* des Hades. So besitzt Pluto die Schlüsselgewalt über den Hades. *ἔχει γὰρ δὴ ὁ Πλούτων κλεῖν καὶ λέγουσιν ἐπ' αὐτῇ τὸν καλούμενον ᾅδην κεκλεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, καὶ ὡς ἐπάνεισιν οὐδεὶς αὖθις ἐξ αὐτοῦ* heißt es bei Pausanias (5, 20, 1 bei Roscher 1216). Er heißt um deswillen *πυλάοχος* (Plut. de Is. et Os. c. 35) oder *πυλάρτης* (Il. 8, 367 bei Roscher 1216), *τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείθροις καὶ κλεισὶν ὠχύρωται* (Axioch. p. 371 B. bei Wünsch: Defixionum tabellae Atticae

[1] Vgl. Roscher 1215ff., Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* 47ff. Brandt *Mandäische Schriften* 138ff., Gunkel a. a. O. 73. Cumont *Textes et Mon.* I, 39.

p. III B.). Außer Pluto führt den Hadesschlüssel Aiakos, *κλειδοῦχος*, *πυλωρός*, *πυλάρτης* heißt er um deswillen (s. die Stellen bei Rohde: Psyche 285, vgl. Roscher 1216). *Αἰακὲ πυλωρὲ κλίθρων τῶν ἀειδίων θᾶττον ἄνοιξον, κλιδοῦχέ τε Ἀνοῦβα φύλαξ ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκύων τούτων εἴδωλα* ruft der Beschwörer (Wessely: Griechische Zauberpapyri von Paris und London p. 57, 1464 ff.). Hier lernen wir zugleich den dritten Gott kennen, der die Hadesschlüsselgewalt besitzt: Anubis. Im großen Pariser Zauberpapyrus übergibt (*παρακατατίθεται*) der Zauberer seinen *κατάδεσμος* (s. darüber Wünsch p. III B.) u. a. dem *Ἀνούβιδι κραταιῷ . . . τῷ τὰς κλῖδας ἔχοντι τῶν καθ' ᾅδου* (Wessely a. a. O. 29, 340). Weiter führt die Hadesschlüssel Persephone. *Πάρθενε, κλειδοῦχε Περσέφασσα, ταρτάρου κόρη* wird sie angerufen (Wessely 56, 1403), terrae claustra cohibens heißt sie bei Apuleius (11, 2 bei Roscher 1216) und in den orphischen Hymnen: *ἣ κατέχεις Ἀίδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης* (Orph. hymn. 29, 4 bei Roscher 1216). Dargestellt mit dem Schlüssel wird Hekate (s. die Nachweise bei E. Petersen: Archäologisch-Epigraph. Mitteilungen 5, vgl. Schwarz 26 ff.), und daß darunter auch die Hadesschlüssel verstanden sind, lehrt die Anrufung: *κλῦθι διαζεύξασα πύλας κλειτοῦ ἀδάμαντος* (Abels Orphica 289 bei Roscher 1218) oder: *σὺ ἡ τὰς κλεῖθασ τοῦ Ἅιδους κατέχουσα ῥησίχθων* (Wünsch a. a. O. XVIII b 53, vgl. XX b). Auch *κληδοῦχος ἄνασσα* wird sie genannt (hymn. Orph. I, 7 bei Wünsch XX b). Noch nicht erklärt sind die eigenartigen Türhüter auf den auf Kypros gefundenen Verfluchungstafeln; regelmäßig wird angerufen bei *τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἅδους κε τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ ηρηξα ῥησίχθων ἀρδαμαχθουρ πριστευ λαμπαδευ στεναχτα* (vgl. Proceedings of the Soc. of. Bibl. Arch. 13, 174 ff.; die Stellen notiert bei Roscher 1217, vgl. auch Wünsch XVIII). Hier begegnet auch *ὁ μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἅδους τὰς πύλας* (die Stelle a. a. O.); er besitzt also die Gewalt, die ehernen festen Tore des Hades zu sprengen und Verstorbene

(oder Lebende? s. Menippus) wieder herauszuführen (ἐξάγειν). Gewiß eine besondere Kraft — ὁ μέγας! — und doch auch dem Magier möglich: Menippus berichtet: ἤκουον δὲ αὐτοὺς (die Magier) ἐπῳδαῖς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τε τοῦ Ἅιδου τὰς πύλας καὶ κατάγειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὖθις ἀναπέμπειν (Cumont: Textes et doc. II 22), und im Zauberpapyrus heißt es: κλεῖδα κρατῶ, ἤνοιξα ταρταρούχου κλεῖθρα ταρτάρου, κερβέρου (Wessely 78, 2293).[1]

Hat man bisher zum Verständnis der πύλαι Ἅιδου in erster Linie jüdisch-rabbinische oder auch mandäische Vorstellungen herangezogen, allenfalls noch — obwohl hier die Sache zweifelhaft ist (s. unten) — die Kronosschlüssel aus den Mithrasmysterien[2], so werden wir nunmehr das Griechentum, speziell in seinen synkretistisch-gnostischen Ausläufern hinzunehmen müssen, m. a. W. den Begriff aus der Religionsgeschichte zu verstehen haben. Einen der ganzen damaligen gebildeten Welt vertrauten Begriff verwertet das Matthäuswort; man kannte die Festigkeit und Unentrinnbarkeit der Hadestore, die furchtbare Macht ihrer Türhüter bei Juden, Griechen wie Ägyptern, wußte, daß es Zeichen ganz besonderer Kraft war, diese Tore zu durchbrechen, sich nicht von ihnen überwältigen zu lassen — darum als höchste Steigerung der Siegeskraft der Kirche: πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς!!

Und nun die Himmelsschlüssel! Noch bunter und mannigfaltiger wird das Bild, die Himmelsschlüsselgewalt ist reicher ausgestattet als die Hadesschlüsselgewalt — man liebt ja den Himmel mehr als die Hölle. Auch der Himmel war einer Stadt vergleichbar, deren Tore mit Schlüsseln verschlossen sind. Poetisch werden die Wolken als die Himmelstore, die νεκτάριαι πύλαι, bezeichnet. Mit dem Himmelsschlüssel und dem Stab dargestellt, den Schlüssel in der Linken, den Stab

[1] Hier sei mir ein Hinweis gestattet auf Röm. 10, 7: τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

[2] So Gunkel a. a. O. 73.



in der Rechten, wird Janus, die uralte, spezifisch italische Gottheit. Tenens baculum dextra clavemque sinistra sagt Ovid (fasti I 99) und Macrobius schreibt: Janus cum clavi ac virga figuratur quasi omnium et portarum custos et rector viarum (I, 9, 7). Der Schlüssel ist die Waffe des deus claviger: Et clavem ostendens: „Haec, ait, arma gero“ (Ovid a. a. O. 228 ff.). Gewiß ist die Himmelsschlüsselgewalt nur ein Teil seiner allgemeinen Schlüsselgewalt:

> Quicquid ubique vides, caelum, mare, nubila, terras,
> Omnia sunt nostra clausa patentque manu.
> Me penes est unum vasti custodia mundi,
> Et ius vertendi cardinis omne meum est (Ovid 117 ff.) —

aber die Himmelsschlüsselgewalt gilt doch als etwas Besonderes: man muß dem Janus zuerst opfern vor allen Göttern um deswillen, denn er hütet die Schwelle, über die man zu den übrigen Göttern gelangt:

> Ut possis aditum per me, qui limina servo,
> Ad quoscunque voles, inquit, habere deos. (Ovid a. a. O.)[1]

Janus sitzt an den Pforten des Himmels mit den Horen[2], ohne ihn kann selbst Jupiter nicht zum Himmel hinaus.

> Praesideo foribus caeli cum mitibus Horis,
> It, redit officio Jupiter ipse meo,
> Inde vocor Janus. (Ovid a. a. O.)

Wie der Lar, des Hauses Schutzgott, in einer kleinen Nische über einem Altar im Flur hinter der Haustür oder im Atrium, nahe dem Eingang als Türhüter Eingang und Ausgang behütet[3], so schaut Janus als himmlischer Türhüter gen Morgen und Abend:

---

[1] Vgl. Cicero: *de nat. deor.* II, 27; andere Stellen bei Schwarz 4 ff.

[2] Vgl. zum Türhüteramt der Horen auch *Ilias E* 769, *Θ* 393 und Dieterich *Abraxas* 96.

[3] Daher der „Türzauber“, der verchristlicht ist in dem Liede: „Unsern Ausgang segne Gott, unsern Eingang gleichermaßen.“

Utque sedens primi vester prope limina tecti
Janitor egressus introitusque videt
Sic ego perspicio caelestis ianitor aulae
Eoas partes hesperiasque simul. (Ovid a. a. O.)

Der Himmelsschlüssel öffnet frühmorgens das Himmelstor und läßt den Tag herein bzw. den Sonnengott heraus, abends schließt er wieder zu (cf. Macrobius a. a. O. ianuae coelestis potentem [Janus], qui exoriens aperiat diem, occidens claudat; im übrigen vgl. zu Janus den Artikel von Roscher II 1, 15ff.). Ja, wie der Himmel die Erde überwölbt, so kann Janus als Träger des Himmelsschlüssels zum Weltordner und Demiurgen werden (s. die Stelle aus einem Fragment des M. Messala bei Roscher 35), wofern man ihn nicht gar als den *προπάτωρ*, den *Ζεὺς ἄφθιτος* oder *ὕπατος* feierte (s. über diese fantastischen Deutungen Roscher 36).

Bei Parmenides führt Dike als Priesterin (s. o.) des himmlischen Lichttempels den Himmelsschlüssel. Von flinken Rossen gezogen steigt im Wagen der Visionär zum Himmel empor. Nun steht er an der Pforte des Himmels: „Da steht das Tor, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden. Türsturz und steinerne Schwelle hält es auseinander; das Tor selbst hat eine Füllung von großen Flügeltüren, die einpassenden Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin. Ihr nun sprachen die Mädchen mit Schmeichelworten zu und beredeten sie klug, den verpflöckten Riegel ihnen geschwind von dem Tore zu stoßen. Da sprang es auf . . .“ (Diels: Parmenides V. 11ff.) Nach Diels geht die schlüsseltragende Dike in der Kultpoesie bis ins siebente Jahrhundert zurück, die Tochter des Keleos, des alten eleusinischen Königs in der Demetersage, führt nach ihr den Namen Kleisidike (a. a. O. S. 153).[1] Dike sitzt im Himmel beim heiligen Throne des Zeus und schaut von oben herunter auf das Leben der Sterb-

[1] Vgl. im übrigen zur Figur der *Δικη* als Himmelshüterin Dieterich *Abraxas* 96.

lichen, τοῖς ἀδίκοις τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαίη, nur den Würdigen die Himmelstore öffnend als gerechte Richterin.[1] So kehrt sie wieder in der christlich-gnostischen Schrift, der sog. Pistis Sophia, als Lichtjungfrau an den Toren des Himmels, Richterin (κριτής) darüber, ob die Seelen der Menschen wieder ins Erdendasein zurück müssen oder zur Seligkeit eingehen. (Pistis Sophia ed. Schwartze und Petermann 295, 194, vgl. Dieterich: Abraxas 101.)

Es begreift sich ohne weiteres, daß der Sonnengott, Helios-Sol, die Himmelsschlüssel trägt. κλῦθι φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα πηγῆς, αὐτὸς ἔχων κληῖδα heißt es im Hymnus des Proclus (1, 2ff.; bei Roscher 1214). Homer spricht von den Toren des Helios (Od. XXIV, 12), Ovid von der silberglänzenden Doppelpforte des Sol (Metamorph. II 4). Aus den geöffneten Toren fährt frühmorgens Helios aus, zugleich aber kommen und gehen aus diesen Toren die Seelen zur Erde hinab oder zum Himmel hinauf (Macrobius: Somn. Scip. I, 12, 42, bei Schwarz S. 10f.). Und durchaus verwandt dieser Vorstellung ist es, wenn Typhon Seth, der ursprünglich ägyptische Gott, als Herrscher des feurigen Elementes gefaßt wird, und der Zauberer, der ihn beschwört, ihn an seinen Kampf mit dem Drachen erinnert, dabei ihm zurufend: ἐγώ εἰμ' ὁ κλείσας οὐρανοῦ δισσὰς πτύχας (vgl. Wünsch: Sethianische Verfluchungstafeln S. 91).

Ebenfalls in diesen Kreis hinein gehört die Figur des Κρόνος in den Mithrasmysterien; babylonische Gedankenkreise haben sich mit hellenischen und römischen vermischt — er ist vielleicht die vielgestaltigste Figur in der gnostisch-synkretistischen Götterwelt.[2] Bald ist er der düstere, furchtbare Gott des Totenreiches, bald der große Gott des Feuers, des Lichtes und der Sonne, dann wird er mit dem Meere gleichgesetzt, dann ist er als der Planet Κρόνος (Saturnus) der Vernichter alles Seins.

[1] Vgl. die Stelle bei Dieterich *Abraxas* S. 101.

[2] Vgl. Dieterich *Abraxas* 76ff., Roscher II 1, 1452ff.



Das Sichverschlingen der verschiedenartigen Vorstellungen haben wir hier nicht zu verfolgen, uns beschäftigt nur der Mithras-Kronos mit den Schlüsseln oder dem Schlüssel in der Hand. (Abbildungen bei Cumont: Textes et mon. II.) Hier gilt er als Feuer-, Licht- und Sonnengott (vgl. Cumont I, 74 ff.), der an den Toren des Himmels steht und im Heiligtum der Mithrasverehrer einen besonderen Platz hatte (vgl. Dieterich: Mithrasliturgie). Der Schlüssel oder die Schlüssel sind Himmelsschlüssel[1], er öffnet und schließt mit ihnen die Himmelstore, um die Seelen herab- und hinaufsteigen zu lassen. Offensichtlich hat er auf seinem Gange durch die Religionsgeschichte Züge von Janus angenommen; er trägt auch wie dieser den Stab in der Linken und wurde ursprünglich doppelköpfig abgebildet (vgl. Cumont I 84). Im Zauberpapyrus aber wird er angerufen: *κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ* und weiterhin als *συνκλείστης* bezeichnet (Dieterich: Mithrasliturgie 8, Abraxas 48). —

Die Schlüssel des Himmels sind also, wie die angeführten Belege zur Genüge dartun, eine der Antike wohlbekannte Vorstellung. Aber Schlüssel des Himmels sind noch nicht ohne weiteres Schlüssel des Himmelreiches. Um diesen Begriff aus der Antike abzuleiten, bedarf es eines Blickes auf die kultische Bedeutung der Himmelsschlüssel.

Es läßt sich beobachten, wie die Schlüsselgewalt allmählich an Bedeutung gewinnt, wie sie die Sphäre der Kosmologie, Astronomie und Naturbetrachtung, wenn ich so sagen darf, zwar nicht verläßt, wohl aber vermischt mit soteriologischen, kultischen Interessen, wie sie Bestandteil wird der Mystik und Heilslehre in der synkretistisch-gnostischen Religiosität. Eine reinliche Scheidung der Gebiete läßt sich ja hier der Natur der Sache nach gar nicht ziehen, aber es

[1] Wohl schwerlich Himmels- und Höllenschlüssel, wie Cumont I 84 für möglich hält. Vgl. jedoch den unbekannten Gott in *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. XIII* (s. o.).



ist anderseits nicht zu verkennen, wie mit der Intensität und Subjektivität des Heilsstrebens die den Göttern gegebene Schlüsselgewalt im Werte steigt, konkreter gefaßt und zum wichtigen Faktor individueller Frömmigkeit gemacht wird.

Schon die wachsende Ausdehnung der Schlüsselgewalt ist Station auf diesem Wege. Das Gebiet der Natur (Himmel und Hölle) wird verlassen, und der Schlüssel öffnet und schließt alle möglichen Schlösser, wobei die sinnlich-konkrete Vorstellung von einem Tore, das geöffnet und geschlossen wird, zum Symbole verblassen kann. Die Zahl der *κλειδοῦχοι* steigt infolgedessen. Schon bei Janus wird der Himmelspförtner alsbald der Pförtner für alles: omnia sunt nostra clausa patentque manu ... et ius vertendi cardinis omne meum est. Ebenso steigt Hekate empor zur *παντὸς κόσμου κληδοῦχον ἄνασσαν* (Orph. hymn. 1, 7, vgl. Roscher 1218, woselbst weitere Stellen), alle Pforten zwischen Himmel und Unterwelt vermag sie zu öffnen oder zu schließen. Kybele als die Göttermutter erhält den Schlüssel über die Erde, im Frühling schließt sie die Erde auf, im Winter wieder zu;[1] mit dem Schlüssel wird sie auch abgebildet (vgl. Roscher II 2, 2859). Der ägyptische Sonnengott Serapis aber wird verehrt als *γῆς καὶ θαλάττης κλῇδας ἔχων* (vgl. Schwarz 18f., woselbst auch weitere Stellen). Proteus verfügt über die Schlüssel des Meeres (*πόντου κληῖδας ἔχοντα* Orph. hymn. 25, 1, bei Roscher 1217), Eros über die Schlüssel von Luft, Himmel, Meer und Erde (vgl. Schwarz 23), Diana ist *κλειδοῦχος παντὸς κόσμου* (ebenda). — Die konkretsinnliche Vorstellung des Öffnens und Schließens ist noch allenthalben deutlich. Und sollte wirklich nur „figürlich“ (so Drexler bei Roscher 1218) es von Hera bei Aristophanes (Thesm. 976) heißen: *κλῇδας γάμου φυλάττει*? Bei den Rabbinen (s. o. S. 216) heißt es: Schlüssel der Gebärmutter, und

[1] Vgl. Servius *ad Aen.* 10, 252: Terram autem constat esse matrem deûm. Unde et simulacrum eius cum clavi pingitur. Nam terra aperitur verno, hiemali clauditur tempore (bei Roscher 1218f.).



damit ist das konkret-sinnliche Bild gegeben. Stark verblaßt hingegen ist die konkrete Vorstellung, wenn die *Μοῖρα* als *τῶν δὲ συνδέσμων ἑκάστου κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθηται* bezeichnet wird (Plutarch de gen. Socr. c. 22, bei Roscher 1219), so deutlich in dem *κάθηται* noch das anschauliche Bild der *Μοῖρα* als Hüterin der Himmelstore, analog der *Δίκη*, durchblickt.[1] Und endlich haben wir die figürliche Bedeutung, wenn die Tochter der *Δίκη*, die *Ἡσυχία*, als *ἔχουσα κλαΐδας ὑπερτάτας βουλᾶν τε καὶ πολέμων* bei Pindar angerufen wird (Pyth. 8, 4, vgl. dazu den Kommentar von Dissen) oder derselbe Dichter die Peitho als Trägerin der *κρυπταὶ κλαΐδες*, die den Zutritt zum heiligen Liebesgenuß öffnet, feiert[2], obwohl im letzteren Falle die Vorstellung vom Hochzeitsschlüssel im Hintergrunde liegt. Die heilige Vierzahl gilt bei Nicomachus als die *κλειδοῦχος τῆς φύσεως*, die das Leben der Natur öffnet und schließt.

So hatte schließlich alles seinen Schlüssel; das menschliche Leben von den verborgensten Anfängen im Schoße der Natur, hinüber über den Zeugungsakt bis hin zum Eingang in den Hades oder zum Aufstieg in den Himmel, geht gleichsam durch Tore hindurch, deren Schlüssel in der Hand der Götter liegen. Kein Wunder, wenn wir von Schlüsselfesten, *κλειδὸς ἀγωγή* oder *κλειδὸς πομπή* zu Ehren der Hekate hören (s. die Belege bei Roscher 1218)! Und man versteht es von hier aus, wenn der Name *Κλείς* als „Wunderschlüssel" Titel wurde der Zauberbücher (vgl. Dieterich: Abraxas 161, C. Leemans: Papyri Graeci Musei . . . Lugduni Batavi II, 117, 41, 139, 41 u. ö. s. den Index s. v., Wessely: Griech. Zauberpapyrus von Paris und London den Index s. v.). Speziell die apokryphen Mosesbücher, sechstes, siebentes oder gar zehntes (Leemans II, 164) Buch Mosis, wie sie ja heute noch immer angepriesen werden, führen den Titel „*Κλεις*". Sie sind eben

[1] Vgl. zu dieser Verbindung von *Μοῖρα* und *Δίκη* Dieterich *Abraxas* 96. [2] Pyth. 9, 39 und Dissen zur Stelle.

dank der in ihnen enthaltenen Zauberformeln der „Schlüssel“, der geheime Schlösser schließt — schwerlich ist der κλεὶς γνώσεως, von dem nach Lukas (11, 52) Jesus spricht, etwas anderes als der Zauberschlüssel der Erkenntnis. In den „gnostischen Schriften in koptischer Sprache“ heißt Jesus schlechtweg „der Schlüssel“ (Κλείς; vgl. Schmidt 472).

Von hier aus nun, mit dem ganzen Zauber des Geheimnisvollen und Magischen umgeben, werden die Himmelsschlüssel zu Schlüsseln zum Himmelreich. Denn was heißt jetzt: den Himmel öffnen und schließen? Was geben jetzt die Himmelsschlüssel? Nicht sowohl stehen sie im Dienste von Naturvorgängen, um den Sonnengott ein- und ausziehen zu lassen, sondern im Dienste der Seligkeit des Menschen, sie sind Heilsschlüssel, ohne die man der Errettung nicht teilhaftig werden kann. Schon für den Visionär bei Parmenides liegt hinter dem Himmelstore die Wahrheit wie hinter dem Schleier des Bildes von Sais, und der Weg dahin ist den Unsterblichen reserviert (ἀθανάτων ὁδός). „Tore der Götter“ sind die Himmelstore (s. bei Roscher 1215). Ganz ähnlich heißt es in chaldäisch-persischen Theorien, daß die Welt der Götter abgeschlossen ist durch Feuertore, die sich nur für die Weisen und Reinen öffnen (Cumont: Textes usw. I 41). Aber die Sehnsucht der Menschen nach Heil überwindet die Schranke der Göttertore. Kosmologische Vorstellungen, daß die Seele aus dem Himmel durch die Himmelstore hindurch auf die Erde herniedersteigt und nach dem Tode wieder zum Himmel zurückkehrt, mischen sich mit den Vorstellungen von der Reise der Seele ins Jenseits als in ein fernes Land[1], stufenförmig, wie auf der Jakobsleiter, geht es nach oben, unterbrochen von zahlreichen Kämpfen, welche die Dämonen und Geister der Finsternis der Seele bereiten, in babylonischen wie persischen und christlich gnostischen Anschauungen steigt die Zahl der

[1] Vgl. über den Unterschied beider Vorstellungskreise Dieterich *Mithrasliturgie* 180; dort auch über den Ursprung derselben.



Tore auf sieben[1], und an jedem Tore lauert der Archon als Türhüter auf die reisende Seele, und wehe ihr, wenn sie die Parole nicht kennt, das Zauberwort, das die Pforte öffnet! Hat sie alle Hindernisse und Tore glücklich passiert, dann „glänzen die Wolken, es teilt sich der Flor“, und — wie es in einer ägyptischen Seelenreise heißt[2] — „stolz tritt die Seele durch das Himmelstor ein, von den Verklärten empfangen, um mit dem Sonnengotte Atum und den Sternen in ewigem Glanze zu weilen“. In den mannigfachsten Bildern, entsprechend den verschiedenen synkretistisch-gnostischen Systemen, eins das andere überbietend, wird ausgemalt, was die Seele beim Eingang durchs Himmelstor erwartet. In den Oracula Sibyllina (ed. Geffcken 34, 100) ist die Himmelspforte *πύλη ζωῆς καὶ εἴσοδος ἀθανασίας* — „und die Pforte ist enge und der Weg ist schmal, der zum Leben führet“, heißt es Matth. 7, 14 —, ebendort ist von *πύλαι μακάρων* (87, 770) die Rede. In dem Weihegebet in den acta Thomae herrscht „oberhalb des feurigen Durchganges“ die Gnade, Freude und Ruhe für die, die mit der *Σοφία* verbunden sind, in glänzendem Hochzeitsmahle genießen sie die Vereinigung mit dieser.[3] Nach den Karpokratianern und Naasenern kommt man durch die himmlischen Tore „zu Gott“, dem Vater.[4] In den von C. Schmidt veröffentlichten gnostischen Schriften in koptischer Sprache sind die Himmelstore die Pforten zu den Lichtschätzen[5], und das oberste Tor ist das „Tor des Lebens“, hinter dem die *ἀνάπαυσις* im Lichtschatze winkt.[6] Ganz ähnlich redet die Pistis Sophia, die ein ganzes Sphärensystem von Toren kennt,

[1] Vgl. Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* 1897; auch Cumont. Die Archonten = *θυρωροὶ τῆς ἀνόδου*, bei Anz S. 14.

[2] Vgl. Dieterich *Mithrasliturgie* 194.

[3] Vgl. Anz S. 37; Liechtenhan *Die Offenbarung im Gnostizismus* 1901, S. 144. [4] Ebenda 53.

[5] Vgl. *Texte und Untersuchungen z. Gesch. der altchristl. Literatur* VIII, 149, 193, 207, 211, 196, 281 u. ö. [6] A. a. O. 374.

von „Toren des Lichtes“, „dem Tore des Lebens“, den *πύλαι αἰώνων*; wer eintritt, der „erbt das Reich des Lichtes“.[1]

So erschließen die Himmelsschlüssel die höchste Seligkeit — kein Wunder, daß die Bedeutung der Träger der Himmelsschlüsselgewalt steigt. Hing an ihrer Gunst doch das Heil, an ihrer Ungunst Verderben! Es gilt, sie anzurufen, sie kultisch zu verehren. Bei den Ophiten ruft die aufsteigende Seele den Türschließer Jaldabaoth an (Anz S. 11), im Mithraskult aber ruft der Myste beim ekstatischen Aufstieg zum Himmel den Kronos an: „Erhöre mich, höre mich, den N. N., den Sohn der N. N., Herr, der du verschlossen hast mit dem Geisthauch die feurigen Schlösser des Himmels, Zweileibiger, Feuerwaltender, des Lichtes Schöpfer (andere: Verschließer), Feuerhauchender, Feuermutiger, Geistleuchtender, Feuerfreudiger, Schönleuchtender, Lichtherrscher, Feuerleibiger, Lichtspender, Feuersäender, Feuertosender, Lichtlebendiger, Feuerwirbelnder, Lichterreger, Blitztosender, des Lichtes Ruhm, Lichtmehrer, Feuerlichthalter, Gestirnbezwinger, öffne mir, weil ich anrufe um der niederdrückenden und bitteren und unerbittlichen Not willen die Namen, die noch nie eingingen in sterbliche Natur, die noch nie in deutlicher Sprache ausgesprochen wurden von einer menschlichen Zunge oder menschlichem Laut oder menschlicher Stimme, die ewig lebenden und hochgeehrten Namen.“ Nun spricht er die Zaubernamen, er spricht sie zum zweiten Male, da hört er Donner und Krachen in der Luft, er selbst fühlt sich erschüttert. Wieder betet er. „Dann öffne die Augen und du wirst die Türen geöffnet sehen und die Welt der Götter, die innerhalb der Türen ist, so daß von der Lust und Freude

[1] ed. Schwartze-Petermann 32, 15; 34, 24; 107, 5; 136, 21, 14; 152, 22; 154, 14; 156, 5; 165, 1; 167, 4; 183, 21 u. ö. Nicht hierher gehört der sog. Nilschlüssel, der m. W. eine moderne Bezeichnung ist für das ägyptische Symbol ♀. Aber wie kam man zu dem Namen „Nilschlüssel?“ Das Symbol bedeutet „Leben“, wurde als solches auch in christlichen Gräbern verwandt (s. *Katholik* 1902, S. 101 ff.) — da spielt der Himmelsschlüssel als Lebensschlüssel doch irgendwie mit.

des Anblickes dein Geist mitgerissen wird und in die Höhe steigt."[1] Aber schon sieht er sich vor neuen, sieben Toren, er muß brüllen, seine Seite pressen, die Amulette küssen und eine Schutzformel sprechen, dann sieht er die Tore sich öffnen und aus der Tiefe kommen sieben Jungfrauen in Byssosgewändern und Schlangengesichtern, die Schicksalsgöttinnen.[2] Deutlicher kann wohl die Position der Himmelsschlüsselträger und die Bedeutung der Himmelsschlüsselgewalt im religiösen, speziell kultischen Leben nicht geschildert werden. Der *κλειδοῦχος τοῦ οὐρανοῦ* ist der Herr über die Seligkeit.[3]

Und nun, denke ich, wissen wir auch, was es heißt: *Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.* Petrus wird eingesetzt zum *κλειδοῦχος* an der Pforte zur Seligkeit, er hat die Schlüssel zum Heil, einzulassen oder zu verschließen.[4] Wir haben keine Ursache, Bedenken zu erheben wegen der Fassung *κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.* Hinter den Himmelstoren lagen nach antiker Anschauung Licht, Leben, Gott, ein himmlisches Freudenmahl — man vergleiche Luk. 22, 18 — kann es wundernehmen, wenn die Christenheit alle diese Güter, die Himmelsschlüssel aufschlossen, zusammenfaßt unter dem Begriff „Reich der Himmel"? Das Reich der Himmel sollte ja alle diese Güter nach christlichem Glauben enthalten! Ich denke, diese Fassung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* erklärt sich von jenen Prämissen aus ohne weiteres; es dürfte sie empfehlen, daß sie nicht genötigt ist, das „Himmelreich" als eine diesseitige Größe zu fassen, vielmehr bleibt es das jenseitige Herrlichkeitsreich. Und

[1] Vgl. Dieterich *Mithrasliturgie* 10f. [2] Dieterich a. a. O. 13.

[3] Vgl. auch die Formel vor Beginn einer Beschwörung des *μέγιστος Οὔφωρ: Ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς γῆσ.* Nun können Götter und Dämonen den Beschwörer hören (bei Dieterich *Jahrb. f. klass. Phil.* Suppl. 16, 812, 12).

[4] Daß ein Mensch eine derartige Göttergewalt erhält, ist von synkretistischem Boden aus ohne weiteres verständlich. Man denke nur an die Macht des Zauberers, dem die Götter gehorchen müssen.

man beachte, wie leicht aus den Vorstellungskreisen der Antike heraus die Prägung des Begriffes *κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* gemacht wurde: von Kronos, dem Himmelspförtner, heißt es, daß er ein Zepter trägt *μηνύον βασιλείαν* (vgl. Dieterich: Abraxas 18, 59, vgl. 81)[1]; es birgt die Gewalt über alles. Typhon Seth trägt das *ἐπουρανίων σκῆπτρον βασίλειον* (vgl. Wünsch: Sethian. Verfluchungstafeln 92), auf einer Verfluchungstafel wird der Gott angerufen *ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ αἰθέριον βασίλειον* (bei Wünsch: Tabulae XVIIIb, 46), Helios ist als Herr des Himmels und der Erden *βασιλεὺς μέγιστος* (vgl. Wessely 36, 640), und der Zauberer im großen Zauberpapyrus dankt dem Gott, *ὁ ὢν βαλσάμης χωρειχύρις εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλ[ε]ια εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με* (Wessely 47, 1060 ff.). Anderweitig wird die *θεὰ μεγίστη ἄρχουσα οὐρανοῦ βασιλεύουσα* angerufen (ib. 53, 1302).[2] Angesichts dieser Stellen wird man es nicht als willkürliche verschrobene Exegese, sondern als legitime Fortbildung antiker Anschauungen bezeichnen müssen, wenn in den spätgnostischen Schriften, der Pistis Sophia und den von C. Schmidt edierten koptischen Büchern, die Gleichsetzung des Lichtschatzes hinter den Himmelstoren mit dem Reich Gottes direkt vollzogen ist. Der große Archon Taricheas ist Feind des Himmelreiches (Schmidt a. a. O. 194), hinter den Toren liegt das geheimnisvolle Reich, und dieses Lichtreich ist Christi Reich, ist Reich der Himmel, und wie in der Antike die Himmelsgötter *βασιλεῖς* sind, so die Jünger Christi Könige im Reiche des Lichtes (Pistis Sophia 152, 22; 154, 14; 156, 5 u. ö., 158, 19, Liechtenhan 160).

---

[1] Vgl. *Oracula Sibyllina* 55, 127 ff.: *καὶ κρῖναν βασιλῆα Κρόνον πάντων βασιλεύειν.*

[2] Entsprechend sind die Bezeichnungen der Schlüsselträger zur Unterwelt; vgl. Wünsch *Tabulae* XVIII a 44: *ὁ ἔχων τὸ ὑπόγειον βασίλειον τῶν Ἐριννύων.* XXII b: Osiris als *ὁ ἔχων . . . τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν*, vgl. bei Roscher a. a. O. 1216 die *ἀγακλειτοὶ βασιλεῖς* des Hades.

So ist also Petrus der christliche *κλειδοῦχος τῶν οὐρανῶν*. Jenes Matthäuswort wird sich gebildet haben unter der Spannung der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Religion, unter der Spannung des Gnostizismus. Gegenüber dem heidnischen Mysterienwesen mit seinen Himmelsreisen, gegenüber auch wohl an diese anknüpfender gnostisch-christlicher Spekulation stellte die Kirche ihren Himmelreichspförtner. Auch sie hatte über einen solchen zu verfügen, Christus selbst hatte ihn eingesetzt, man stand nicht zurück hinter dem Heidentum, ja man übertrumpfte es. Denn dieser christliche *κλειδοῦχος* besaß die höchste Macht, die überhaupt zu denken war: *ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.

3

Haben wir wirklich noch nötig, das „Binden" und „Lösen" aus dem Judentum abzuleiten? Schwerlich, vielmehr wird der antike „Binde"- und „Löse"-Zauber die Erklärung liefern. Denselben eingehend darzulegen hier, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Es genüge der allgemeine Hinweis auf die Bedeutung des „Bindens" und „Lösens" innerhalb der Mantik, wie der ganze Mensch, Zunge, Seele, Füße, Arme usw. „gebunden" und wieder „gelöst" werden, und wie das „Binden" und „Lösen" auch in die christlichen Kreise eindringt und Jesus in seinen Heilungen als der große Zauberer erscheint, der die „gebundene" Zunge oder das „Band" der verkrümmten Frau „löst".[1] Hier kommt es nur darauf an, das „Binden" und „Lösen" in Zusammenhang zu dem Vorstellungskreis der Himmelsschlüssel zu bringen.

Zunächst die weiteste Ausdehnung des „Bindens" und „Lösens" (ὃ *ἐὰν* usw.) erklärt sich ohne weiteres aus der

[1] Vgl. dazu Deißmann in „*Christl. Welt*" 1903 Nr. 24.

bunten Mannigfaltigkeit des Binde- und Lösezaubers, derer wir schon gedachten. Zum Überfluß heißt es in einem Zauberpapyrus gerade anläßlich eines Türzaubers von dem öffnenden Gotte: *ὁ διαλύων πάντα τὰ δεσμά.*[1] In einem anderen Lösespruch spricht der Zauberer: *λυθήτω πᾶς δεσμός* (Dieterich: Abraxas 190). Es ist die höchste Steigerung der Binde- und Lösegewalt, wenn Petrus „was nur immer" binden und lösen kann.

Aber nun das Binden und Lösen auf Erden in Korrespondenz mit dem Binden und Lösen im Himmel! Daß auch im Himmel „gebunden" wird, speziell von den Himmelsschlüsselträgern, lehrt die schon erwähnte Anrufung: erhöre mich, Herr, *ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῇθρα τοῦ διζώματος* (Wessely 35, 598). .Nicht vergessen darf man bei der Figur des Himmelspförtners Kronos den Mythus von seiner „Bindung" durch den eigenen Sohn Zeus; wir wissen, daß dieser Mythus in die Zauberformeln hineinverwoben wurde: *σε καλῶ τὸν μέγαν ἅγιον τὸν κτίσαντα γῆν σύμπασαν οἰκουμένην, ᾧ τὰ ἀνόμιμα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνοις κατέδησε δεσμοῖς* (bei Dieterich: Abraxas 79, vgl. 76, 78, sowie Orac. Sibyll. 58, 200). So wird dem Petrus zunächst ganz allgemein zugesprochen, daß, was nur immer auf Erden er „bindet" und „löst", in den Himmeln „gebunden" und „gelöst" bleiben soll; niemand kann es ändern.

Vielleicht aber gelingt es, das Wort noch konkreter zu fassen. In den gnostisch-christlichen Schriften, der Pistis Sophia und denen in koptischer Sprache, ist das Binden und Lösen zu einem förmlichen kosmologischen System ausgearbeitet. Die Seelen sind „gebunden" in die Körper, und sie müssen, wollen sie ins Lichtreich eingehen, aus der Hyle „gelöst"

[1] Vgl. Dieterich *Jahrbücher für klass. Philologie* Suppl. 16, S. 803, 30. Ähnlich 810, 32 vom Wundersteine: *ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ διαρρήξει*; vgl. ferner Wessely 101, wo es vom *πάρεδρος* heißt: *λύει δὲ ἐκ δεσμῶν ἁλύσεσι φρουρούμενον, θύρας ἀνοίξει.*

werden, Christus bringt das Mysterium, das die Seelen aus den „Banden" des *ἀντίμιμον πνεῦμα* löst. Wiederum sind die Wächter an den Himmelstoren, die Archonten „gebunden"[1], und ihre „Bande" „lösen" sich, wenn Jesus zum Tore des Himmels heraustritt.[2] Anderseits haben die Archonten Macht, eben als Wächter an den Toren, die Seelen zu „binden" und zu „lösen".[3] Von hier aus kommt es dann zu jener zunächst so eigenartigen und doch aus dem ganzen hellenischen Vorstellungskreis so leicht verständlichen Exegese des Matthäuswortes: „Deshalb habe ich die Schlüssel der Mysterien in die Welt gebracht, damit ich die Sünder löse, die mir glauben und mir gehorchen ... damit der, den ich in der Welt von den Banden und Siegeln der Äonen und Archonten gelöst habe, in der Höhe gelöst sei von den Banden und Siegeln der Archonten; und damit der, den ich in der Welt gebunden habe in die Siegel und Gewänder und Ordnungen des Lichtes, im Lichtlande gebunden sei in die Ordnungen des Lichterbes."[4] Ich glaube: hier haben wir eine im wesentlichen authentische Interpretation vor uns. Mag manches auf Rechnung des speziellen Systemes jener Schriften kommen, der Kern bleibt original: was hier auf Erden „gebunden" oder „gelöst" wird, das gilt für das Himmelreich, das kann von feindlichen Mächten nicht mehr, auch im Himmel nicht, angefochten werden. Diese Machtbefugnis macht den Petrus zum Himmelspförtner; denn dadurch hat er es in der Hand, den Himmel zu öffnen den Menschen oder zu schließen. Und fragen wir, worin denn das „Binden" und „Lösen" besteht, so werden wir hingeführt auf die „Mysterien"

[1] Dieselbe Anschauung auch bei den Ophiten, s. Anz. S. 11, vgl. 13.

[2] Jesus bedarf eines Türhüters nicht; bei seinem Herabstieg öffnen sich die Tore automatisch, s. Anz. S. 15.

[3] Vgl. Schmidt 386, 436, 441, 482 u. ö.; Pistis Sophia: 9, 12; 10, 14; 24, 34, 143, 181, 4; 219, 16.

[4] Vgl. die Stellen unter Anm. 3; auch Liechtenhan *Die Offenbarung im Gnostizismus*. S. 157.

(s. die gnostische Auslegung), vielleicht speziell auf die Taufe.[1] In ihr „lösten“ sich die „Bande“, die Dämonen um die Menschen geschlungen hatten, in ihr wurde man „gebunden“ in das Christentum und hatte nun den Passepartout für das Himmelreich — genau so wie in der Weihe des Mysten in der Mithrasliturgie mit der Weihe der Himmel sich öffnet.[2]

Jetzt werden wir sagen müssen: um seine Mysterien, vielleicht speziell seine Taufe, konkurrenzfähig zu machen gegenüber den Mysterien der Antike, hat das Christentum sich in das Gewand der Antike gehüllt, hat den Petrus als den vom Herrn eingesetzten Himmelreichspförtner gebildet mit unbeschränkter Binde- und Lösegewalt.

Man versteht es von hier aus, wie bereits die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts (vgl. die Stellen bei Steitz a. a. O. 482) die Binde- und Lösegewalt einschränken konnte auf die Sündenvergebung im juristischen, kirchenregimentlichen Sinne, auf die Vollmacht, die kirchliche Exkommunikation zu „lösen“ (aufzuheben) oder zu „binden“ bestehen zu lassen. Der Schritt war leicht getan, wenn anders das „Lösen“ und „Binden“ im Taufmysterium die Abwaschung aller Unreinheit in sich schloß; er mußte aber opportun erscheinen, wenn, wie wir gesehen haben, die gnostischen Kreise die ursprüngliche Bedeutung diskreditierten, die Kirche aber nach Überwindung der gnostischen Krisis des Gewandes der Antike nicht mehr bedurfte. Es wäre nicht der einzige Fall von Verkirchlichung der Schrift.

[1] S. Liechtenhan 157.

[2] Für das Verständnis von: auf Erden — im Himmel wird man auch die ursprünglich jüdische, dann in die Mantik aufgenommene Formel κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς heranziehen können (vgl. z. B. Wessely 36, 640, auch 48, 1117, 69, 1963. Dieterich *Abraxas* 50). Das Neutrum ὃ ἐὰν anstatt des Maskulinums erklärt sich auch bei Beziehung auf die Taufe als höchste Steigerung der Binde- und Lösegewalt (πᾶς δεσμός).



4

Dennoch aber hat die Kirche Radikalarbeit nicht tun können. Es ist interessant zu sehen, wie in der syrischen Kirche ein Rest der mit Bildern der Antike arbeitenden alten Anschauung sich gehalten hat. Im Syr. Curetonianus ist unsere Stelle überliefert in der Form: *σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῶν πυλῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, und ebenso heißt es bei Ephraem Syrus: tibi dabo claves portarum[1], Syr. Sinaiticus hat leider an dieser Stelle eine Lücke.[2] Hier schwebt deutlich das antike Bild von den Himmelstoren vor.

Dann aber sank die alte Anschauung hinab ins Volk, und dieses, das vulgus, hat sie treu bewahrt, aller Verkirchlichung zum Trotz, bis zur Gegenwart. Der Einzelnachweis wäre noch zu führen, die Entwickelung wird kompliziert sein, Hellenisch-Römisch-Gnostisches wird sich mit altgermanischer Mythologie — hier käme besonders Donar = Tor in Frage — verbunden haben, nur einige Striche seien hier gezogen, zum Nachweis, wie die Figur des Petrus als des himmlischen *κλειδοῦχος* fortlebte. In einem Tiroler Volkslied heißt es:

Wo is denn der Himmel?
Dös will i dir sogn!
Wenns Nacht is und dunkel,
Da schaugst du in d' Höach;
Da sigst du viel Fenstar
Vu Glitz und vu Guld . . .

Und a großes Fenstar,
Dös is halt die Tür,
Do gehst du denn eini,
Sigst Engel drei tanzen.
Und ânar ist dabi,
Hat an Schlüssl in der Hand,
Hobn Petrus sie genannt.

In Thüringen singt man nach getaner Arbeit:

One tone Wonneblatt,
Unsre Küh sind alle satt,
Mädchen hat gemolken.

[1] Vgl. Resch *Außerkanon. Paralleltexte* I, 1894, S. 197.

[2] Möglich, daß er den ganzen Vers noch nicht kannte, wie er Tatian unbekannt ist.

Peter schließt die Türe zu,
Wirft den Schlüssel oben rein,
Morgen solls gut Wetter sein.[1]

Solcher Liedchen gibt es eine ganze Reihe, und St. Petrus als der Wettermacher ist jedermann bekannt. Das Fährgeld für den in die Schattenwelt überfahrenden Charon hat sich in Deutschland in eine Peterssteuer verwandelt, die vom Verstorbenen dem Torwart der Himmelspforte entrichtet wird.[2] Gewiß aber lebt in dieser Figur der antike Himmelspförtner weiter, der den Himmel öffnet und schließt, sei es nun Janus[3], sei es irgend ein anderer. Wichtiger noch für unsere Zwecke ist, daß auch die Binde- und Lösegewalt des Petrus im antiken Sinne fortlebte, daß der Himmelsschlüssel als Zauberschlüssel lebendig blieb. So heißt es in einem Schutzspruch „daß einen kein Hund oder Wolf anbellt".

Es geschehe an einem Feiertag,
Daß Gott der Herr wollt' ausreiten.
Er reit wohl über ein weites Feld,
Er hat weder Seckel noch Geld,
Er hat nichts als seine fünf Wunden.
Behüt uns Gott vor Wölf' und Hunden!
Er gab St. Peter den Schlüssel
Und beschließt den Wölf' und Hunden ihre Rüssel.[4]

Hier „bindet" der Himmelsschlüssel Hunde und Wölfe. In norwegischen Zaubersprüchen beginnen zahlreiche Bindezauber mit der Formel: „ich lieh den himmlischen Schlüssel", sei es nun um Zwerge oder sonstige Störenfriede zu „binden".[5] Und ebenfalls deutlich klingt die Zauberkraft des Himmelsschlüssels durch, wenn ein bekanntes katholisches Gebetbuch

[1] Vgl. Mannhardt *German. Mythen* 389 ff.
[2] Vgl. Rochholz *Deutscher Glaube* I, 190 f.
[3] Darauf deutet schon Roscher (Artikel *Janus* 45) hin.
[4] *Hess. Blätter für Volkskunde* II, 18.
[5] Vgl. Bang *Norske Hexeformular* 1902, S. 152 ff.; vgl. dort auch *Crux Christi clavis est Paradisi.*

„zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers“ den Titel: „Goldener Himmels-Schlüssel“ führt, und der Verfasser hofft, daß es „der Bedeutung des schönen Titels entsprechend das goldene Himmelstor öffnen und einen freien Zugang zum göttlichen Gnadenthron verschaffen wird“.[1]

Vielleicht, obwohl ich mich hier mit aller Reserve äußern möchte, kann auch die Archäologie als Stütze unserer Auffassung herangezogen werden. Schon dem flüchtigen Beobachter fällt die Ähnlichkeit der Kronosstatuen in den Mithräen mit den Abbildungen des Petrus als Schlüsselträger auf. Sollte hier nicht Abhängigkeit vorliegen? Auffallend ist es doch, daß nur Petrus unter den 12 Aposteln mit dem Stabe dargestellt wird.[2] Ist das wirklich nur der Mosesstab, auf dessen Verwertung übrigens sicher der Mithraskult von Einfluß war, und nicht vielmehr der Kronos- d. h. letztlich der alte Janusstab? Daß beide, der Kronos wie Petrus, zu der Figur des Hahnes in Beziehung standen, dürfte den Vermischungsprozeß beschleunigt haben. Und es wäre immerhin denkbar, daß auch der Name *Πέτρος* ihn an den *θεὸς ἐκ πέτρας* (Mithras) und seinen Kult herangerückt hätte.[3]

„Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten des Hades sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir geben die Schlüssel zum Reich der Himmel; was du nur bindest auf Erden, bleibend wird es gebunden sein in den Himmeln, und was du lösest auf Erden, bleibend wird es gelöst sein in den Himmeln.“ — Gewiß, eine „Primatialgewalt“ wird hier dem Petrus verliehen, aber die katholische Kirche irrt, wenn sie dieses Wort Jesus selbst zuschreibt. Davon kann keine Rede sein, ein *λόγιον*

---

[1] *Goldener Himmelsschlüssel* von Martin Cochem, 3. A., 1885.

[2] Vgl. Kraus *Realencyklopädie* II, 608 f. Die Kronosabbildungen bei Cumont II.

[3] Wortspiele hat man an die Mithras-*πέτρα* angeknüpft; vgl. Cumont I 160, II 20; hier die Beziehungen auf Dan. 2, 34; Jes. 33, 16.



κυριακὸν haben wir nicht vor uns, auch nicht eine judenchristliche Prägung, sondern ein Produkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike. Dabei hat die Antike ihr Gewand hergeben müssen, um das Christentum zu kleiden.[1]

[1] Die Anregung zu obiger Studie verdanke ich der Lektüre von Dieterichs *Mithrasliturgie*. Ihm sowie R. Wünsch sei für gütige Hinweise bestens gedankt. — Die Stelle Matth. 23, 13 wäre analog 16, 19 zu erklären, wofern nicht hier das „Schließen" rein symbolisch gemeint ist; daß dann derartige *Λόγια*, wie auch das stehende: *εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν*, die Bildung von Matth. 16, 19 erleichterten, liegt auf der Hand. — Zum Schlüsselsymbol bei Janus und Kybele vgl. inzwischen auch den Aufsatz von H. Graillot in *Revue archéol.* 1904. Die Schrift von J. Grill *Der Primat des Petrus* 1904 konnte ich nicht mehr berücksichtigen. Zu Kronos-Petrus in der Archäologie vgl. noch Kirsch *Unbekannte Fresken in der Domitillakatakombe (Anzeiger für christl. Archäologie VII)*: „Petrus erscheint als der advocatus, welcher durch seine Fürsprache der hingeschiedenen Seele die Aufnahme in die Seligkeit verschafft hat — also als Himmelspförtner wie Kronos."

Die Religion der Giljaken

Von **Leo Sternberg,**
Ethnograph an der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg

Aus dem russischen Manuskript übersetzt von **A. von Peters**

Nach seiner Weltanschauung ist der Giljake, wie jeder ursprüngliche Mensch, Animist. Für ihn gibt es keine tote, unvernünftige Natur; vielmehr ist die gesamte Natur mit Leben und Vernunft begabt. Wenn der Giljake imstande wäre, den berühmten Ausspruch Hegels zu parodieren, so könnte er mit größerem Rechte als dieser sagen, daß alles Wirkliche vernünftig sei. Als Prototyp alles Wirklichen erscheint ihm natürlich der Mensch als das ihm bekannteste und verständlichste Wesen. Auf den Menschen wird alles zurückgeführt: alles in der Natur Sichtbare ist bloß eine Form, in welche sich ein Gott — ein Mensch hüllt. Bei solcher Weltanschauung stellt die Religion des Giljaken eine Vereinigung von Pantheismus, Tierkultus, Fetischismus, Dämonismus, Polytheismus usw. dar, und zwar alles dieses zusammen auf der gemeinsamen Unterlage des Anthropomorphismus.

Der Giljake nennt die Welt *kurn;* mit diesem selben Wort jedoch bezeichnet er auch den Begriff eines persönlichen, menschenähnlichen Gottes. Mit dem Worte *pal'*[1] bezeichnet er den Berg und den Gott — „den Herrn" des Berges, mit dem Wort *tol'* — das Meer und den Gott des Meeres. Die Natur ist bloß die Form, welche die majestätische Gestalt des persönlichen Gottes *kurn* angenommen hat.

[1] Das Zeichen ' neben l in *pal'* soll die weiche Aussprache des l andeuten, was im Russischen bekanntlich durch ein besonderes Zeichen „ь" geschieht. Ebenso in *tol'* usw. Anm. d. Übers.

Seine Heimatinsel nennt der Giljake *mif* (Erde). Sie ist ihm ein lebendiges, göttliches Wesen, dessen „Haupt“ *(mif-tschongr* — das Kap Maria) und „Kinn“ *(hyty-kry)* in das Ochotskische Meer, dessen „Füße“ — die zwei Halbinseln im Korssakowschen Kreise, in die Straße von La Pérouse hineinragen.

Ich selbst habe das „Kinn“ der Erde überschritten und dabei gesehen, mit welcher Andacht meine Reisegefährten der Erde Opfer darbrachten und Gebete um glückliche Reise für uns an sie emporsandten. Ich bin auch auf den Gipfel des „Hauptes der Erde“ selbst hinaufgestiegen, welche nach dem Glauben des Giljaken die ihr durch die Füße der Sterblichen widerfahrende entweihende Verunreinigung nicht ungestraft läßt, und sah den großartigen Scheitel dieses Hauptes, der statt mit Haar mit scharfen Steinzacken[1] bedeckt ist, die dem Giljaken abergläubisches Grauen einjagen... Die majestätische Oberfläche des Gipfels des hohen, ins unbegrenzte Meer starrenden Vorgebirges ist wirklich ungemein imponierend!...

Aber auch die Teile, und selbst die kleinsten, dieses grandiosen Wesens — des *mif* — sind ebensolche lebende, selbständige Wesen wie das göttliche Ganze. Da ist der majestätische Berg *Engelspal'*, der sich einsam über den nördlichen Hintergrund erhebt: das ist ein lebender Hirsch des Weltgottes *kurn*, auf dem dieser die Insel umritt, um ihr die gegenwärtige, für Menschen bewohnbare Gestalt zu geben. Dort, wo seine heiligen Füße den Boden berührten, bildeten sich Täler; durch die Schläge seiner Gerte entstanden Flüsse... Dort steht der *Kryus-pal'*, ein wundervoller Kegel, der durch seine Großartigkeit jeden, der sich vom Meere her der Insel nähert, in Erstaunen setzt, einer der höchsten Piks Ssachalins; er ist ein einsamer, rauher Dämon des Meeres, der im Jähzorn seine Kinder erschlug und sein Weib zur Flucht,

[1] Das Resultat von Verwitterung.

Hunderte von Wersten weit von ihm fort und zur Anlage eines anderen Vorgebirges an einer neuen Stelle trieb. — Die einsamen, längs dem Ufer der Insel aus dem Wasser ragenden Klippen — alles das sind lebende Götter, die infolge von Fehden von ihren Gentilgenossen entflohen.

Ebenso belebt und anthropomorph erscheint auch die ganze übrige Natur: sowohl der drohende *tol'* (das Meer), als auch die düsteren Wälder der bergigen Insel und die raschen Bergflüsse usw. Beim Fällen eines Baumes fürchtet der Giljake, dessen Seele zu verderben, und steckt daher auf dessen Stumpf ein besonderes Wesen, ein *Inau*[1] *(tschechn-kun-inau)*, ein seelehervorbringendes *Inau*, das ihm Seele und Leben wiedergibt. Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind nur die Maske, unter welcher die Götter sich vor den neugierigen Blicken des Menschen verbergen. Die eigenartige Tiefe der eigentümlichen metaphysischen Analyse des Giljaken ist in dieser Hinsicht erstaunlich. Als ich einst über die Erklärung eines Giljaken, daß der kleine, den großen begleitende Schwertwal *(Orca gladiator)*[2] in Wirklichkeit nur das Schwert des großen Schwertwales sei, meine Verwunderung ausdrückte, fing der Giljake an, mir zu beweisen, daß es mir bloß so scheine, als sei es ein Schwertwal, daß es aber in Wirklichkeit das Schwert des großen Schwertwales „des Herrn" sei; ebenso habe auch dieser in Wirklichkeit das Aussehen eines echten Giljaken, während das, was uns als Seetier erscheint, bloß das Boot dieses Giljaken-Schwertwales sei.

Stellt aber einmal die sichtbare Natur nur die Maske dar und ist nicht das, was sie uns zu sein scheint, so ist der

[1] Ein mit gekräuselten Spänen versehener Stock. Der Inau-Kultus ist den Aino entnommen und wird von mir besonders besprochen werden.

[2] Die Schwertwale ziehen im Meere in Rudeln, wobei unter ihnen die älteren als Führer und die jüngeren als Kämpfer hervortreten. Die letzteren halten sich beim Angriff z. B. auf einen Walfisch an den Flanken, während die Führer hinten nachfolgen.



Wunsch des Giljaken natürlich, sich an das geringste Anzeichen von Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper oder seinen Teilen zu klammern, um die darunter verborgene menschliche Gestalt zu enthüllen. Daraus geht der Fetischismus hervor — die Psychologie, welche ein übernatürliches, menschenähnliches Wesen in jedem Gegenstande von ungewöhnlicher Form, sei es ein hoher Berg, eine Versteinerung oder einfach ein Stück Stein, entdeckt.

Wenn schon die unbelebte Natur imstande ist, im Geiste des Giljaken die Vorstellung von lebenden, unter der toten Form sich verbergenden Wesen zu erwecken, so darf um so mehr der Tierkultus uns durchaus nicht überraschen. Gewöhnlich stellt man sich vor, daß dem Tierkultus die Furcht zugrunde liege. Primus in orbe deos fecit timor. In Wirklichkeit ist dieses jedoch lange nicht der Fall. Vor allen Dingen darf man nicht vergessen, daß der ursprüngliche Mensch nicht nur keinen Abgrund zwischen sich und der Tierwelt sieht, sondern im Gegenteil die Überlegenheit der Tierwelt über sich in vieler Beziehung anerkennt. Als Jäger von Beruf hat er seinen ganzen Verstand, seine ganze Erfindungsgabe, das ganze menschliche Genie in diese seine Kunst des Tierfangs hineingelegt. Siehe, wie genial seine Schlingen und Fallen sind, — und dennoch, wie oft und wie schnöde spottet nichtsdestoweniger ein unbedeutendes Tierlein — ein Fuchs, ein Zobel u. dgl. aller seiner Nachstellungen! Dutzende von teueren Zobeln sind an seiner Falle vorübergelaufen, indem sie ihre Spur ganz dicht bei ihr hinterließen: sie haben also die Schlauheit des Menschen durchschaut und sind wohlbehalten davongekommen! . . . Wie wittert doch der Elch schon auf wersteweite Entfernung den Menschen! Nein, niemals würde irgendwelches Tier in die Hände des Giljaken fallen, wenn es nicht der Wille der Götter, „der Herren“ dieser Tiere wäre, welche für das Wohlergehen des Giljaken Sorge tragen. Wenn aber der Gott es nicht will, so bleiben Dutzende von gespannten automatischen

Geschossen des Menschen ohne Beute. Daher sieht der Giljake in den Tieren Wesen, die durchaus nicht niedriger als er selbst stehen, trotzdem sie ihm bisweilen vom Gott zum Gebrauch gegeben werden. Im Gegenteil: die Stärke der großen Tiere, die Schlauheit und Findigkeit selbst so kleiner Geschöpfe, wie des Zobels, der ungemeine Spürsinn und die Menge anderer, den Tieren eigener, den Menschen aber versagter Instinkte, ferner solche Erscheinungen, wie der Wechsel des Haars und seiner Färbung u. ä., alles dieses gibt dem Giljaken genügend Grund, sich zum Tiere wie zu einem äußerst vernünftigen und in vieler Beziehung ihn selbst überragenden Wesen zu verhalten. Je kleiner ferner ein Tier ist und je seltsamere Form es aufweist, desto Geheimnisvolleres steckt in ihm und desto mehr Bewunderung seiner erstaunlichen Instinkte ruft es hervor. Daher wecken sogar so unansehnliche Tiere wie die Kröte, die Eidechse, die Fledermaus, die Mücke u. dgl. im Geiste des Giljaken nicht weniger phantastische Vorstellungen und imponieren ihm nicht weniger als die seltsamsten Tiere.

Die Form und die Größe eines Tieres sind nur etwas Scheinbares. Jedes Tier ist tatsächlich ein wirkliches menschenähnliches Wesen, ja sogar ein ebensolcher „Giljake“ wie er selbst, aber noch mit Vernunft und Kräften begabt, die oft diejenigen des Menschen übertreffen.

Wie nun die Stärke, die Vernunft und die wunderbaren Instinkte des Tieres den Glauben an die seelische Überlegenheit der Tiere und die Übernatürlichkeit ihres Wesens erwecken, so wird der Kultus der Tiere auch noch durch spezielle Züge derselben hervorgerufen, so namentlich durch die Sanftheit in ihrem Verhalten zum Menschen, ihr scheinbar bewußtes Protegieren desselben und ihm zugewandtes Erweisen von Wohltaten.

Durch diese Züge imponieren dem Giljaken namentlich auf dem Lande der Bär und im Meere der Schwertwal.

Der Bär ist das allerstärkste und allergrößte Tier seines Urwaldes, vor ihm fliehen voll Angst alle übrigen Tiere; mit einem Tatzenschlag ist er imstande, den stärksten Mann niederzuschlagen und wie eine Fliege zu zertreten. Wie sanft ist er aber gewöhnlich, im Gegensatz dazu, zu dem Menschen! Tatsächlich überfällt der Ssachalinsche Bär den Menschen niemals zuerst, vielmehr läuft er bei der Begegnung mit ihm im Urwalde entweder davon, oder geht — namentlich dort, wo der Mensch selten hingelangt — in vollster Gleichgültigkeit an ihm vorüber, indem er nur höchst selten ihn eines verwunderten Blickes würdigt.[1] Deshalb betrachtet ihn der Giljake als Freund aus einer fremden Gens.

Ein Bär, der vorzeitig aus seinem Winterschlaf erwacht und, von Hunger gepeinigt, den Menschen angreift, ist ein toller Bär oder ein Vagabund von Bär, der von seinem „Herrn" fortgejagt wurde. Die seltenen Fälle, in denen ein Giljake auf der Jagd im Kampfe mit dem Bären zugrunde geht, werden ganz außergewöhnlichen Umständen zugeschrieben oder der Möglichkeit, daß es gar kein Bär, sondern ein Teufel in der Gestalt eines Bären gewesen ist, oder eine Bärin, welche zum Giljaken in Liebe entbrannt war und die Übersiedelung seiner Seele auf sich herbeizuführen wünschte.

Wenn ein Bär dem Giljaken zur Beute fällt, so geschieht es nur deshalb, weil der Bär es selbst wünscht. Im Kampf mit dem Menschen bietet der Bär selbst eine günstige Stelle dem Todesstreiche dar. Er verliert aber auch nichts dabei! Hat er seinen letzten Seufzer ausgehaucht, so hat er eigentlich dem Giljaken nur seine sichtbare Hülle, sein zottiges Fell, hingeworfen, blieb aber selbst lebendig und unverletzt wie früher. Nach einigen Tagen, nach Beendigung des Bärenfestes, wenn

[1] Durch ebensolche Sanftheit gegen den Menschen zeichnet sich auch der Tiger im Ussuri-Gebiet aus, der sich auch gerade deshalb bei den dort lebenden Fremdvölkern Verehrung erwirbt. Über die Ursache dieser auffallenden Erscheinungen werden wir besonders handeln.

sein Fleisch verspeist und seine Knochen in einem Ehrengebäude niedergelegt sind, werden die Giljaken einige Hunde töten, in deren Begleitung der Bär fröhlich mit allen Schmuckstücken und Geschenken zum „Herrn" des höchsten Berges laufen wird.

Nicht geringere Verehrung, als der Bär auf dem Lande, ruft das walartige, mit scharfen Zähnen bewehrte Seetier — der Schwertwal hervor. Es scheint, als ob nichts stärker und fürchterlicher in den Augen des Giljaken sein könnte, als der Walfisch, dieses riesige, mächtige Ungetüm, das Wasserstrahlen emporspritzen kann, für welches der Sturm — eine Belustigung ist, und von dessen Wirbelknochen jeder einzelne schwerer als der kräftigste Giljake ist. Dessenungeachtet gibt es ein Tier, vor dessen scharfen, kegelförmigen Zähnen der Walfisch blindlings flieht und sich mit Verzweiflungsgeheul auf die Sandbänke und Untiefen am Ssachalinschen Ufer wirft, wo die Aino und Giljaken sich aus ihm üppige Festmahlzeiten bereiten. Dieses Tier ist — der Schwertwal. Selbst auf den Europäer macht es einen überwältigenden Eindruck, wenn plötzlich in der Nähe des Bootes der Schwertwal erscheint und eine allgemeine Flucht aller Bewohner des Meeres beginnt. Beim Anblick dieses fürchterlichen Tieres fliehen wie besessen nach allen Seiten Fische, Seehunde, Delphine, Seelöwen und rennen, alle Vorsicht mißachtend, auf den Spieß des Giljaken los. Wehe dem Tiere, das zwischen seine Zähne gerät: selbst einen riesigen Seelöwen zerreißt es in Stücke. Jedoch das fürchterlichste Schauspiel bietet die Jagd der Schwertwale auf den Walfisch dar. „Sobald ein Rudel Schwertwale ihn erblickt, teilt es sich in Partieen. Die jüngeren schwimmen an den Seiten des Walfisches und bemühen sich, ihm zuvorzukommen, die älteren folgen hinterdrein. Nachdem sie sich auf diese Weise vorsichtig und, um den Walfisch nicht zu erschrecken, ohne Lärm zu einer Treibjagd formiert haben, tauchen sie plötzlich auf der Oberfläche des Wassers auf, sobald sie annehmen können, daß ihre Beute sich in der

Mitte des von ihnen gebildeten Kreises befindet. Dann stürzen sie sich voller Wut auf den Walfisch und beginnen aus seinem Leibe große Fetzen zu reißen und gierig zu verschlingen. Besonders suchen alle wetteifernd seine Zunge zu erlangen. Der Walfisch erhebt dabei ein herzzerreißendes Geschrei, das viele Werste weit zu hören ist. Wenn ich ein solches Geheul hörte, wußte ich immer, daß irgendwo in der Nähe eine Jagd von Schwertwalen auf den Walfisch stattfindet." So hat der Zoologe Wosnessenski dieses furchtbare Schauspiel im Aleūtischen Meere beschrieben und dasselbe Schauspiel wurde vielmals in den Gewässern des Gebiets der Giljaken beobachtet.

Dieses selbe Ungeheuer aber, vor welchem die Titanen des Meeres erzittern, dieser *tyrannus balaenarum* (Tyrann der Walfische), wie ihn der alte Walfischforscher Fabricius benannte, rührt nicht nur nie das Boot des Giljaken an, sondern tritt auch noch als sein wahrer Wohltäter auf, indem er ihm Wassersäugetiere und Fische zutreibt.

Stundenlang wartet der Giljake in seinem gebrechlichen Boote auf das Auftauchen eines Seehundskopfes aus dem Meere, um seinen langen Spieß gegen ihn zu entsenden. Die vorsichtigen Seehunde ziehen es aber vor, entweder gar nicht zu erscheinen oder nur aufzutauchen, um auf die hinterlistigste Weise dem ihnen zugedachten Stoße auszuweichen. Plötzlich jedoch beginnen, ganz unerwarteterweise, als ob sie von jemand besonders gesandt würden, auf den Spieß des Giljaken aufzurennen Seehunde, Seelöwen, Weißwale. Dieses wurde durch das Erscheinen des Schwertwals bewirkt, das die Bewohner des Meeres veranlaßte, blindlings nach allen Seiten zu fliehen. — Wie sollte danach der Giljake dieses mächtige Geschöpf, das niemanden als ihn allein schont und außerdem noch als sein Ernährer, der ihm alle möglichen Tiere des Meeres zusendet, auftritt, nicht als seinen Gott — seinen Wohltäter betrachten? Daher nennt er auch dieses Tier nicht anders als *ys'* — „den Herrn".



Nie wird der Giljake seinen Spieß gegen den Schwertwal wenden, vielmehr beerdigt er sogar dessen ans Ufer gespülten toten Körper in feierlicher Weise in einem speziell dafür errichteten Bretterhause und schmückt ihn mit einem *Inau*. Aber nicht nur gegen diese großen Tiere, den Bären und den Schwertwal, allein hegt der Giljake das Gefühl der Verehrung, sondern es werden auch einem jeden Tiere, das ihm zur Beute fällt, Zeichen der größten Hochachtung erwiesen. Die Köpfe der erlegten Seehunde werden mit dem *Inau* geschmückt und feierlich ins Meer versenkt, die Köpfe der Weißwale am Meeresufer auf Stangen aufgesteckt; ebenso wird mit den Köpfen anderer Tiere verfahren.

Die Tiere, welchen die Giljaken Verehrung erweisen, sind aber nicht selbständige Götter, ja überhaupt nicht einmal Gottheiten, sondern nur die Untergebenen wirklicher Gottheiten „der Herren“, der verschiedenen Elemente oder Tiere. Diese Herren sind ihrer Gestalt und ihrem Wesen nach dieselben Giljaken und nehmen nur erforderlichenfalls die Gestalt dieses oder jenes Tieres an. Diese Götter leben in den Wäldern, in den Bergen, auf dem Boden der Meere und führen dasselbe Leben wie die Giljaken selbst, haben Frauen, Kinder und Verwandte. Wie die Giljaken, sind sie auch sterblich. In jedem Element waltet einer dieser Götter *ys'* — der Herr. Die Herren nun senden dem Giljaken je nach der Jahreszeit alles, was er bedarf: Zobel, Bären, Lachse, Seehunde. Übrigens ist die Vorstellung von den „Herren“ eines jeden Elements nicht in streng monistischem Sinne zu verstehen. Denn ebenso, wie es unter den Giljaken einfach reiche Leute gibt und unter diesen irgendeinen allerreichsten, hat auch jedes Gebiet, und sogar jedes Flüßchen seinen „Herrn“, der für die ihm nächsten Giljaken Sorge trägt (siehe weiter unten über die Gentilgötter). Die Bezeichnung „Herr“ ist ein rein sozialer Terminus. In jeder Gens pflegt auf jeden sich durch Verstand, Mut, Gewandtheit auszeichnenden und infolgedessen reichsten

Mann der Ehrentitel *ys'* (Herr) angewandt zu werden und dem hervorragendsten unter diesen fällt die Leitung der Gens zu.

Als der für den Giljaken wichtigste Gott — „Herr“ erscheint der *Pal'-ys'*, der Herr der Berge und des Urwalds, und ferner der *Tairnads*, der auch der *Tol'-ys'*, der Herr des Meeres, ist. Der erstere lebt auf dem höchsten Berge, umgeben von ganzen Ansiedelungen seiner Gentilgenossen. Als Hunde dienen ihm Bären. Ihm sind alle Tiere des Urwalds untertan, und er vergibt sie nach seinem Ermessen an die Giljaken. Er ist es, der dem Zobel befiehlt, ein teueres Fell anzuziehen und in die Schlinge des Giljaken zu eilen; er befiehlt auch dem Bären eine günstige Stelle zum sicheren Stoße darzubieten. Der Gott des Meeres, *Tainards*, lebt auf dem Grunde des Ochotskischen Meeres. Er ist ein uralter Greis mit eisgrauem Bart, der mit seinem alten Weibe in einer Jurte unterm Wasser lebt. In der Jurte gibt es eine Menge Kasten mit dem verschiedenartigsten Fischrogen angefüllt, den er von Zeit zu Zeit handvollweise ins Meer wirft. Damit sendet er zu bestimmten Zeiten unübersehbare Heereszüge von Lachsen, ohne welche der Giljake sein Leben nicht würde fristen können; er ist es auch, der die Schwertwale aussendet, im Meere Ordnung herzustellen und alle möglichen Tiere des Meeres dem Giljaken entgegenzutreiben.

Außer diesen wichtigsten Göttern gibt es eine Menge geringerer, welche auch für den Giljaken sorgen. Im Hause des Giljaken sorgt für ihn der Herr des Feuers und die Herrin der Schwelle; in jedem Flüßchen waltet irgendein „Herr“, der auch um den Giljaken Fürsorge trägt.

Jedoch nicht alle Götter stehen in so naher Beziehung zum Menschen. Da ist der Himmel mit ganzen Stämmen von *Tly niwuch-en*[1], Himmelsmenschen, bevölkert, welche sich nur selten in die Angelegenheiten des Giljaken einmischen und

[1] en ist hier und später als deutsche Pluralendung hinzugesetzt Anm. d. Übers.



dann auch mehr zufälligerweise, zum Spaß; so läßt z. B. ein Himmelsmensch aus Mutwillen Schnüre mit Angelhaken zur Erde, um irgendeinen Giljaken zu erangeln, was jedoch nicht immer gelingt. So erzählte mir der junge Giljake Il'k aus dem Dorfe Arky-wo, daß ein *Tly-niwuch* einst seinen Vater mit einem goldenen Haken erfaßte, und daß dieser sich nur dadurch rettete, daß er sich an einen Baum anklammerte, so daß er auf diese Weise mit dem bloßen Schreck und einem Riß im Mantel davonkam.

Andere, von ihm weit entfernte Götter, wie z. B. die Sonne und der Mond, interessieren den Giljaken ebensowenig wie die *Tly-niwuch-en*, da sie keine nähere Beziehung zu seinem Leben und seinen Bedürfnissen haben. Mit solchen Göttern aber, wie dem Herrn des Urwalds, des Meeres, des Feuers befindet sich der Giljake im Gegenteil in beständigem Verkehr, indem er sich an sie bald mit Opfern, bald mit Gebet wendet. Gewöhnlich werden beide Handlungen verbunden. Für das gewöhnliche Darbringen von Opfern sind keinerlei Feierlichkeiten noch besondere Objekte erforderlich. Das Prinzip des Opfers bildet — der Tausch, und deshalb darf dem Gott des Meeres kein Fisch, dem Gott des Urwalds kein Fleisch von Tieren dargebracht werden.

Wenn der Giljake auf dem Meere dahinfährt und einen Sturm befürchtet, so läßt er ehrfurchtsvoll ein Blatt Tabak oder eine Handvoll Reis über Bord gleiten und spricht dabei: „Mache, bitte, daß das Meer gut werde, daß ich lebend und gesund die Heimat erreiche!“ Wohin der Giljake sich nur aufmachen möge, immer nimmt er in einem besonderen Sack die beliebtesten Opfergaben mit: süße Wurzeln, sibirische Lilien u. dgl., denn seine Götter sind nicht anspruchsvoll.

Ein der Gottheit dargebrachtes Bonbon sogar kann zuweilen einen ungeheueren Dienst leisten, wie ich es einmal selbst erfahren habe. Es war im August 1891. Mit großen Schwierigkeiten, fast ohne Lebensmittel, nur mit einem Stück

Ziegeltee und Zwieback versehen, gelangte ich bis zum Haupte der Erde. Als ich nun plötzlich meinem Reisegefährten mitteilte, daß ich beschlossen hätte, den Gipfel „des Hauptes“ zu ersteigen, um dort Pflanzen zu sammeln und Gestein zu brechen, bemächtigte sich meiner Gefährten eine Panik. Sie beschworen mich, von meinem „unsinnigen“ Vorhaben abzulassen, welches das Verderben von uns allen zur Folge haben müßte, und führten zum Beweise an, daß zwei russische Seeleute bei ihrem Versuche, den Gipfel des einem kleinen Gotte gehörenden Kaps Lasarew zu ersteigen, umgekommen wären und dort beerdigt werden mußten. Besonders regte sich der Führer meines Bootes, ein kluger, mir ergebener und sehr anhängender Giljake aus dem Dorfe Tangi, namens Gibel'ka, auf.

„Was hast du zu fürchten?“ sagte ich ihm, „du bleibst hier zurück, bleibst leben, kommst nach Hause, alles wird gut sein, um mich aber brauchst du dich nicht zu kümmern.“ — „Nein, mein Freund“, erwiderte lebhaft Gibel'ka, „das ist ein schlechtes Gebot: wir sind zusammen gewandert, haben zusammen gearbeitet, geschrieben, das Steinbeil gesucht, zusammen Leute kennen gelernt, zusammen Gericht gehalten, und jetzt soll ich allein nach Hause gehen und du wirst hier sterben? Ist das ein rechtes Gebot? Was wird dazu der höchste Befehlshaber sagen? Warum hast du, wird er sagen, nicht aufgepaßt, daß der *Tjan'gi* (Herr) gut ging? Er wird sagen, daß ich dich getötet habe. Das wird eine große Sünde sein. Nein, rühre lieber den Gott der Erde nicht an, er ist arg groß und stark und Meister darin, arg zu zürnen.“

„Um die Obrigkeit kümmere dich nicht“, erwiderte ich ihm, „ich werde dir ein Schreiben geben, du wirst Geld erhalten und sie wird dich nicht schelten.“

Als er sah, daß ich unbeugsam war, sprach Gibel'ka nach einigem Überlegen: „Du hast ja auch nichts dem Haupte der Erde zu geben. So ein großer *Tjangi* und hat nichts zu geben. Ja, wenn man ihm etwas Leckereien geben und dazu

ein gutes Wort sprechen könnte, dann würde es ja vielleicht auch nicht zürnen." Da fiel mir ein, daß ich noch einige Bonbons, die ich zum Stillen des Durstes beim Bergsteigen benutze, in der Tasche übrigbehalten hatte. Ich zeigte sie meinen erfreuten Gefährten und sagte, daß ich sie dem erzürnten Gotte darbringen und dazu ein gutes Wort sprechen würde. Meine Gefährten beruhigten sich einigermaßen, und ich machte mich auf die Reise. Als ich gegen Abend, mit Kollektionen von Pflanzen und Mineralien beladen, zurückkehrte, umringten mich meine Gefährten freudig und begannen mich auszuforschen, was für ein Wort ich dem Gotte des Hauptes der Erde gesagt hätte. So wurde ich genötigt, ein in ihrem nationalen Stile improvisiertes Gebet herzusagen: „Herrscher der Erde, du bist sehr groß und sehr mächtig und ein arg großer Meister zu zürnen. Alle Menschen kennen dich. Ich bin aus einem fernen Lande, dem allerfernsten Lande gekommen, um dich anzuschauen. Bitte, mache es so, daß ich und meine Gefährten gesund bleiben und nach Hause kommen und unterwegs nicht Hungers sterben! Bitte, gib mir recht satt zu essen." Als wir am selben Tage erschöpft und ausgehungert in die nächste Ansiedelung Nyur zurückkehrten und Gibel'ka, während unser Tee kochte, den verwunderten Zuhörern von meinem Opfer und beredten Gebet erzählte, da ereignete sich etwas ganz Ungewöhnliches. Alle Gesichter schauten andächtig drein, die Frauen aber eilten zur Vorratskammer, um die teure, zu Opferzwecken aufbewahrte Speise *Buda*[1] zu holen und mich und meine Gefährten zu sättigen und so den Willen des Hauptes der Erde zu erfüllen. Auf diese Weise habe ich, nach der Meinung der Giljaken, dank einem Bonbon nicht nur mein Leben gerettet, sondern auch unerwarteterweise mir und meinen Gefährten eine lange entbehrte Mahlzeit verschafft.

[1] Ein Brei aus einer Art Hirse.



Der Giljake kennt auch blutige Opfer, deren Gegenstand Hunde sind. Vor der Saison der Zobeljagd, auf dem Bärenfeste, vor dem Aufbruch zu weiter Reise, in Krankheitsfällen und überhaupt bei feierlichen Gelegenheiten im Leben werden Hunde durch Erdrosseln getötet. Bevor man ihn tötet, wird der Hund gefüttert und erhält dabei, je nach den Umständen, verschiedene Aufträge, so wird ihm während des Bärenfestes gesagt: „Deinem Bären folge auf den höchsten Berg. Möge dein Herr dich lieb gewinnen. Wechsle dieses Fell und steige nächstes Jahr als Bär hernieder, damit ich dich schaue." — Bei der Tötung eines Hundes im Krankheitsfall wird er gebeten, vor dem Gott, zu dem man ihn sendet, den Kranken zu vertreten.

So erscheint das Opfer als einfacher Abgesandter, dessen Seele nach dem Tode bis zum Herrn, der auf dem höchsten Berge wohnt, gelangt. Eine besondere Kategorie von Göttern bilden die Gentilgötter. Eigentlich spielen diese Götter die größte Rolle im Leben des Giljaken und ihnen bringt er am öftesten Opfer dar. In jedem Elemente gibt es einen Gentilgott. Die Gentilgötter der Giljaken sind von besonderem Interesse, da bei diesem Volke vollkommen deutlich die Genesis dieser in der ursprünglichen Religion so allgemein verbreiteten Erscheinung sich verfolgen läßt. Sogar bei den Griechen und Römern war ja die Verehrung der Gentilgötter eine gewöhnliche Erscheinung. Die Gentilgötter des Giljaken sind aber keine übernatürlichen mythischen Wesen, wie bei den Griechen und Römern, sondern seine eigenen Gentilgenossen, welche infolge verschiedener Ursachen in die Gens dieses oder jenes Gottes — „Herrn" Eintritt fanden. Um dieser Ehre teilhaftig zu werden, ist, wenn man so sagen darf, ein besonders glückliches Zusammentreffen von Umständen erforderlich. Wenn einen Giljaken auf der Jagd ein Bär zerriß oder er auf dem Wasser eine Beute der Wellen wurde, wenn er vom Blitz erschlagen wurde oder durch eigene Unvorsichtigkeit verbrannte, wenn eine Frau nach dem Ausspruch des Schamanen

starb, weil ein Bär sie lieb gewann, usw. — so siedeln alle diese Menschen nicht, wie gewöhnlich, ins Reich der Schatten über, sondern werden in den Stamm der Götter-Herren, die sie liebgewannen, des Berges, des Wassers, des Feuers usw. aufgenommen und dann selbst kleine „Herren“, die ihre Gentilgenossen protegieren. Auf diese Weise entstanden die gentilverwandten *Pal'-niwuch-en* — die Waldmenschen, die *Tol'-niwuch-en* — die Meermenschen usw. Diesen gentilverwandten Göttern nun werden periodisch Opfer durch die ganze Gens dargebracht. Es sind keine mythischen Götter, keine fingierten Heroen der griechischen Stämme, sondern reale Persönlichkeiten, die in der Vorstellung ihrer Verehrer machtvoll leben. Die Genesis der Gentilgötter bei den Giljaken verbreitet Licht auch über eine andere dunkle Erscheinung in den ursprünglichen Religionen — den Totemismus, d. h. die Verehrung einer bestimmten Klasse von Tieren, welche als Gentilgenossen oder sogar als Stammväter ihrer Verehrer angesehen werden. Der Kern besteht darin, daß, wie ich schon früher sagte, der Herr eines jeden Elementes und seine Gentilgenossen, wenn sie auch dasselbe Leben wie die Giljaken führen, doch dem Menschen stets in der Gestalt dieses oder jenes Tieres: eines Bären (die Waldmenschen), eines Weißwals oder Schwertwals (die Meermenschen) erscheinen, so daß auch der Giljake, der nach dem Tode in die Gens dieses oder jenes Herrn aufgenommen wurde, je nachdem die Hülle bald des einen, bald des anderen Tieres annimmt. Daher erscheint die Klasse der Tiere, in welche der Auserwählte eintrat, der Gens desselben verwandt und wird auf diese Weise zum Totem dieses Stammes. Da es bei den Giljaken fast in jedem Stamme Zeitgenossen oder Vorfahren gibt, die im Kampfe mit dem Bären fielen oder in Flüssen oder im Meere ertranken, so konnte sich bei ihnen ein System von einzelnen Totems für jede Gens nicht ausbilden. Leider kann ich jetzt bei dieser Frage nicht länger verweilen; daher sage ich nur, daß

die Genesis der Gentilgötter bei den Giljaken deutlich zeigt, daß nicht der Totemismus, d. h. der Glaube an die Abstammung von dieser oder jener Art von Tier, wie gewöhnlich angenommen wird, die Gentilgötter geschaffen hat, sondern umgekehrt die Gentilgötter den Totemismus schufen. Durch keine andere Annahme lassen sich die Verbote der Totemisten, das Fleisch von Totems zur Speise zu benutzen, erklären, als durch die Furcht, in einem Tiere einen in dasselbe verwandelten Gentilgenossen getötet zu haben. Das religiöse System der Giljaken bietet auch noch viele andere, äußerst interessante Fakta zur Erklärung der Entstehung sowohl des Totemismus als auch des Ahnenkultus; ich beschränke mich jedoch nur auf das Angeführte, um so mehr, als das Institut des Totemismus bei diesem Volke nicht die scharf ausgeprägte Form angenommen hat, die es bei anderen, spezifisch totemistischen Völkerschaften, wie z. B. den Australiern, den nordamerikanischen Indianern, den alten Ägyptern usw. zeigt.

Die den Gentilgöttern dargebrachten Opfer erfolgen periodisch. — Zum Tage der Feier bereitet jede Familie alle möglichen ausgewählten Gerichte der Giljakischen Küche und tut sie in besonderes, speziell für diesen Zweck aufbewahrtes Geschirr. Am Tage der Feier begibt sich die ganze männliche Bevölkerung der Gens in Booten oder, bei hohem Seegang, zu Fuß in den Urwald und lagert sich da auf dem Platze dieser Gens neben ihrem Gentilzeichen (dem Platze, wo z. B. ein Gentilgenosse im Kampfe mit einem Bären umkam). Der Älteste der Gens nimmt aus jedem Gefäß eine Handvoll und streut es mit dem Ausruf: „*Tschuch!*", d. h. „Da hast du!" aus. Danach beginnen ein Gelage, Spiele, Ringkämpfe und ähnliche Belustigungen. Im Frühjahr mit dem Erscheinen von Seehunden beginnt das „dem Meer- oder Flußmenschen" bestimmte Opfer, das in feierlichem Versenken von Speisen in Eislöcher besteht. Am Amur gehen diese Opfer vom Boot aus sofort nach erfolgtem Eisgang vor sich; die Boote werden dabei mit heiligen Spänen geschmückt und zu fröhlichen Wettfahrten benutzt.

Die Giljaken haben eine Menge von Gentilfesten, als das wichtigste derselben gilt aber das sogenannte Bärenfest. Dieses Fest spielt eine große Rolle im öffentlichen Leben der Giljaken. Eigentlich ist es sogar kein Fest einer Gens, sondern ein gemeinsames Fest mehrerer Gentes. Die das Fest feiernde Gens übernimmt nur die Kosten und die Sorge um die Ausrichtung des Festes, während die wichtigste Rolle die zur Teilnahme eingeladenen anderen Gentes spielen. Da kein Jahr vergeht, ohne daß an diesem oder jenem Orte derartige Feste stattfinden, welche für viele Tage die Vertreter zahlreicher Gentes versammeln, so spielen diese Ereignisse in der sozialen Gemeinschaft des Giljakischen Volkes dieselbe Rolle, wie einstmals die Olympischen und anderen Spiele in Griechenland. Das im Winter abgehaltene Bärenfest wird auch Spiel genannt (*Tschchyf-l'échernd* — das Bärenspiel).

Dieses Fest ist schon vielfach beschrieben worden und deshalb werde ich hauptsächlich nur bei den Zügen verweilen, welche vor mir nicht beachtet worden sind. Vor allem ist es bemerkenswert, daß gewöhnlich das Fest zur Erinnerung an einen verstorbenen Gentilgenossen arrangiert wird und etwa wie ein Festmahl bei Beerdigungen zu Ehren des Verschiedenen erscheint. Der nächste Angehörige des Verstorbenen erwirbt für Geld oder fängt selbst im Urwald einen kleinen Bären, der feierlich mit Freudengeschrei und Musik in das Heimatsdorf gebracht wird. Hier wird für ihn ein besonderer Verschlag aus dicken Stangen gezimmert, der an den Ecken mit heiligen Bäumen verziert wird. An der Auffütterung des Bären nimmt nicht nur der einzelne Herr, sondern die ganze Gens teil: abwechselnd füttert jede Familie eine bestimmte Zeit hindurch den Ehrengast, reinigt seinen Verschlag und sorgt auf jede Weise für ihn. An bestimmten Tagen wird der Bär aus seinem Käfig geholt und spazieren geführt. Das ist ein ganzes Ereignis im Leben des Dorfes, das viele Stunden in Anspruch nimmt und alt und jung ungemeines Vergnügen

bereitet. Die Prozedur, den Bären aus dem Käfig zu holen, ist ziemlich kompliziert. Zunächst werden dem Bären, solange er noch im Käfig ist, die Beine gefesselt, indem an Stöcken befestigte, in sich festziehende Schlingen auslaufende Riemen durch die Zwischenräume der Stangen gesteckt werden. Nach der Fesselung werden einzelne Glieder der Decke des Käfigs fortgenommen, um dem Bären die Möglichkeit zu bieten, seinen Kopf hindurchzustecken; dann wird ihm ein Stock ins Maul gesteckt, in den er sich wütend verbeißt, worauf ihm das Maul ganz fest zusammengeschnürt wird. Danach wird er gemütlich aus dem Käfig herausgezogen und erhält einen eisernen Ring um den Leib. An diesem Ringe werden zu beiden Seiten starke Riemen befestigt, die von mehreren Mann straff angezogen werden und es dem Bären unmöglich machen, sich auf seine Umgebung zu werfen. Dann erst wird er von seinen Fesseln befreit und spazieren geführt.

Nachdem er gebadet und tüchtig geneckt worden ist und man genug Spaß gehabt hat, wird der Bär zwischen zwei Pfählen angebunden und sich selbst überlassen. Gewöhnlich benutzt er diese Ruhepause, um sich seinem, ihm jetzt wenig nützenden Instinkte hinzugeben und mit den Tatzen ein Lager zu graben.

Das Auffüttern des Bären wird zwei, drei Jahre fortgesetzt, bis das Bärenjunge ein wohlgenährtes, großes Tier geworden ist; dann geht man an die Vorbereitungen zum Feste. Dieselben sind nicht gering. Gilt es doch, mehrere Tage hindurch nicht nur die Gentil- und Dorfgenossen, sondern auch eine Menge angereister Gäste und sogar auch noch die zahlreichen Hunde, mit denen die Gäste gekommen sind, zu speisen und mit den auserlesensten Gerichten zu bewirten. Alles das erfordert viel Sorge und Mühe und große Ausgaben, da außer der Herstellung von Gerichten aus den Ortsprodukten auch noch große Einkäufe von Reis, *Buda*, Mehl, Tee, Zucker, Schnaps oder *Chanschin*[1] erfolgen. Hierbei nun zeigt sich die

[1] Chinesischer Schnaps.

bewunderungswürdige Gentilorganisation der Giljaken, welche durch ihre harmonische Vereinigung von sozialer Solidarität und individueller Freiheit so sehr in Erstaunen setzt.

Es gibt da keinerlei Aufsichtsorgan, das die Produkte sammelt, zu ihrer Hergabe anhält, oder gar diese fordert und kontrolliert. Ihrer Pflicht, an der allgemeinen religiösen Angelegenheit teilzunehmen, bewußt, arbeitet jede Familie mit allen Kräften, nicht von Furcht getrieben, sondern weil es ihr Gewissenssache ist, und bereitet allerlei Gerichte, hilft bei der Arbeit und trägt das ihr angemessene Scherflein zu den Ausgaben bei den Einkäufen bei. Das Geld und die Vorräte werden dem Herrn des Bären übergeben, welcher damit, ohne kontrolliert zu werden, schaltet. Niemand macht dem anderen Vorwürfe, da jeder bemüht ist, das Fest möglichst glanzvoll verlaufen zu lassen. Einige Tage vor dem Feste, das gewöhnlich im Februar gefeiert wird, beginnt eine Arbeit anderer Art — die Vorbereitung der Arena zur Tötung des Bären. Die Arena besteht aus einem mäßigen festgestampften Platze, in dessen Mitte, der Anzahl der zu tötenden Bären entsprechend, ein oder mehr Paar — heiliger Bäume — Pfähle, zwischen denen der Bär angebunden wird, errichtet werden. Zu diesem Platze wird eine lange, schmale Allee eingetreten, die zu beiden Seiten mit je 30 Paar junger Bäume (jedes Paar — Mann und Frau) in zwei Reihen bepflanzt wird, von denen zuerst 15 Paar Tannen, dann 15 Paar Weiden kommen.

Endlich kommt der Vorabend des Festes heran. Dieser Tag heißt *Nau-wachn-ku*, Tag der Bereitung des *Inau*, d. h. der Stöcke mit gekräuselten Spänen an der Spitze, die eine wichtige religiöse Rolle beim Feste spielen. Diese Stöcke verschiedener Größe und Form stellen etwas in der Art von Vermittlern vor, welche zusammen mit dem zu tötenden Bären zum Herrn des Urwaldes sich aufmachen und diesem die Anliegen des Giljaken ins Gedächtnis rufen werden, zugleich aber dem Giljaken auch als Talismane dienen sollen. Jede Art des

Inau wird paarweise hergestellt und jedes Paar stellt ein Ehepaar dar, auf daß sie es lustiger hätten und sich befruchteten und vermehrten. Ein Teil der *Inau* wird zum Schmuck auf die Spitze der Pfähle der Arena gesetzt, ein anderer Teil an sie unten angebunden. Während die *Inau* bereitet werden, fährt der Älteste der Gens zusammen mit dem Herrn des Bären und einigen Gentilgenossen den sogenannten *Narch-en* (-en als deutsches Pluralsuffix) entgegen. Diese *Narch-en*, die Ehrengäste, spielen eine sehr wichtige Rolle auf dem Feste da ihnen allein die Ehre überlassen wird, den Bären zu töten, und sie den größten Teil vom Fleisch des getöteten Tieres erhalten. Die *Narch-en* sind nicht willkürlich erwählte Personen, sondern obligatorische Vertreter der Gens, an welche die Töchter des Herrn des Bären und überhaupt die Frauen seiner Gens verheiratet sind. Am häufigsten fällt also die Rolle eines *Narch-en* einem Schwiegersohne des Herrn des Bären zu. Die *Narch-en* bringen ihrerseits wieder ihre Schwiegersöhne mit sich und entscheiden dann untereinander, wer von diesen den Bären töten soll. Wenn mehrere Bären gleichzeitig getötet werden sollen, so werden die *Narch-en* aller Gentes, aus denen die feiernde Gens ihre Frauen hernimmt, eingeladen, so daß an einem solchen Feste manchmal bis zu 10 Gentes teilnehmen. Diese *Narch-en* ist der Herr des Bären verpflichtet, feierlich zu empfangen, beim Empfang gründlich zu bewirten und mit allen Ehren in sein Dorf zu geleiten.

Der folgende Tag ist der Tag der Tötung. Er heißt *Nga-chun-ku* (der Tag der Tötung des Bären) oder *Tschchyf-aryn-ku* (der Tag der Fütterung des Bären). Frühmorgens wird der Bär aus seinem Käfig auf dieselbe Weise wie zum Spazierenführen geholt; er erhält um den Leib einen großen geflochtenen Gürtel, der mit Säckchen versehen ist, die mit allerlei Eßwaren angefüllt werden; darauf wird er nicht weit von der Jurte angebunden und hat nun die Möglichkeit, seine

letzten Lebensstunden in dieser Halbfreiheit zu verbringen. Gegen Mittag wird er losgebunden und spazieren geführt, indem er von beiden Seiten an Riemen gehalten wird. Dieser Spaziergang bietet jedoch dem Bären wenig Freude, weil er von allen Seiten auf jede Weise geneckt wird und man ihn zum Verlieren seiner Geduld zu bringen sucht. Anfangs wehrt er sich mit leisem Gebrumm, allmählich aber gerät er in Zorn, versucht sich auf die Menschen zu werfen, und stellt sich auf die Hinterbeine; Dutzende von Händen halten ihn jedoch fest, so daß seine ganze Wut in erfolglosen Angriffen sich erschöpft. Siehe da! jetzt benutzt der Wirt des Bären einen Moment, um vorsichtig heranzuschleichen, des Bären Kopf zu ergreifen und zum Abschied zu küssen und, ohne die Erwiderung der Liebkosung abzuwarten, eilig zur Seite zu springen. Meistens ist der Bär gern bereit, den Abschiedskuß seines Pflegers zu erwidern, und dieser schätzt sich dann sehr glücklich, wenn der Krummfuß sich darauf beschränkte, ihm ein gehöriges Stück Fleisch auszureißen, und nicht z. B. sein Auge oder seine Halsarterien mit den Zähnen packte. Die bei solchen Gelegenheiten vom Bären erhaltene Wunde gilt als Zeichen des Wohlwollens seitens des gutmütigen Tieres. Der Spaziergang endigt mit dreimaligem Herumführen des Bären um die Jurte seines Herrn. Vorher wird aus der Jurte alles Lebendige, selbst Brustkinder und Tiere, entfernt, und nur der Älteste der Gens steht im Eingang und neckt den Bären, sobald er an der Tür vorbeikommt, mit einer langen Stange, an deren Spitze Nadelzweige drangelassen sind, indem er zärtliche Worte zu ihm spricht. Nach Beendigung dieser Prozedur wird der Bär auf den Festplatz geführt und zwischen beiden, dem Ritus entsprechend geschmückten Bäumen angebunden. Die Stange, mit welcher der Bär geneckt wurde, wird in der Mitte des Herdes so befestigt, daß ihre wehende Krone von Nadelzweigen hoch über die Rauchöffnung hervorragt. Danach erfolgt eine Pause. Der Bär wird wieder sich selbst überlassen, das Volk aber sammelt sich in dichten Haufen in der

Jurte seines Herrn an, wo eine reiche Bewirtung vor sich geht. Man sitzt geradezu einander auf dem Kopfe, trotzdem herrscht ungemeine Fröhlichkeit: lautes Reden, Lachen, Scherze verstummen nicht. Nur die *Narch-en* sind ernst: sie spannen die Bogen ein, schleifen die Pfeilspitzen und machen sich zum entscheidenden Moment bereit. In derselben Zeit werden auf den geweihten Platz auf Narten[1] in mächtigen Trögen alle möglichen kalten Speisen herangefahren: da gibt es gefrorenen Fisch aller Art, Reis, *Buda*, Bohnen und schließlich auch alle Sorten der Festspeise *Moss'* (ein Gallert aus gekochter Fischhaut, mit Reis, Buda, Bohnen, Beeren, Zedernüssen usw. vermengt — das Ambrosia der Giljaken, ein Leckerbissen für Menschen und Götter).

Alles dieses wird in Reihen vor den Bären hingestellt. Der Älteste der Gens oder der Herr des Bären füttert ihn zum letztenmal mit einem großen Löffel an langem Stiel, indem er ihm abwechselnd von jedem Gericht zu fressen gibt und ihn dabei bittet, eine „gute Stelle“ beim Töten darzubieten. Schließlich wendet er sich mit folgenden Abschiedsworten an ihn: „Lebe wohl, zum letztenmal füttere ich dich, gehe recht schön zu deinem Herrn, möge dich dein Herr sehr lieb gewinnen.“ Die anderen Gentilgenossen sind auch beflissen, dem alten Freunde etwas darzubieten, und selbst kleine Kinder beteiligen sich an dieser Liebestat. Nach einer kleinen Pause drängt alles Volk mit Ausnahme der Frauen, denen es verboten ist, bei der Tötung des Bären zugegen zu sein — da er sonst eine gute Stelle nicht darbieten würde —, aus der Jurte hervor und stellt sich in Schlachtordnung auf. Voran schreitet der Herr des Bären oder der Älteste der Gens mit einem Kesselchen und einer Axt in den Händen und neben ihm mit ebensolchem Kesselchen und Axt der Älteste der *Narch-en*. Hinter ihnen kommen die übrigen *Narch-en* mit Bogen und Pfeilen und schließlich folgen zu beiden Seiten auf Schneeschuhen in

[1] Narte = Schlitten.

malerischem, fröhlichem Gedränge alle Teilnehmer des Festes. Etwa 100 Schritt vor dem Platz, wo der Bär angebunden ist, bleibt das Volk stehen, und der Herr des Bären steckt die Axt in den Schnee und stellt das Kesselchen daneben. Kesselchen und Axt tragen die charakteristische Bezeichnung *nitsch*, d. h. meinsdeins. Diese *nitsch* tauschen nach Beendigung des Festes der Herr des Bären und der älteste *Narch* miteinander zum Zeichen ewiger Brüderschaft. Wenn die *nitsch* hingestellt sind, beginnt der vorletzte Akt der Tragödie: das Probewettschießen mit dem Bogen. Früher, als der Bogen eine wichtigere Rolle im Leben der Giljaken spielte, trug dieses Schießen ohne Zweifel den Charakter eines großartigen Wettkampfes, während es jetzt fast auf eine bloße Formalität reduziert ist. Als Ziel dient ein hinter dem Bären aufgerichtetes Brett. Zuerst schießen die *Narch-en*, darauf die Stammesgenossen des Herrn; diese suchen die Gäste nicht zu blamieren und tun absichtlich Fehlschüsse. Die Menge folgt mit angestrengter Aufmerksamkeit und begleitet jeden Schuß mit lauten Beifallsäußerungen oder gewaltigen Lachsalven. Nach diesem Probeschießen rückt die Menge näher auf den Bären los und bleibt einige Schritte vor ihm stehen. Während der nun ringsherum eintretenden tiefen Stille tritt der erwählte *Narch* vor, nimmt den Bogen in die Hände und beobachtet den Bären, um abzuwarten, bis er „eine gute Stelle darbietet“, d. h. sich so wendet, daß es leicht möglich wird, ihn gerade ins Herz zu treffen. Aber oft steht der Bär ruhig auf seinem Platz, gräbt mit den Tatzen den Schnee auf und kümmert sich wenig darum, eine gute Stelle darzubieten. Um ihn aus seiner Ruhe zu bringen und dadurch zu zwingen, eine gute Stelle darzubieten, aber auch um ihn in Wut zu versetzen und dadurch, nach der Meinung des Volks, ihm den durch die Wunde angetanen Schmerz zu erleichtern, beginnt man den Bären zu reizen. Der Bär wirft sich nach allen Seiten, macht in ohnmächtiger Wut Angriffe auf seine Peiniger und stellt sich dabei auf die Hinterbeine. Der Schütze verfolgt ihn indessen mit

angestrengtester Aufmerksamkeit und entsendet endlich, einen geeigneten Moment erhaschend, seinen scharf geschliffenen Pfeil. Im ersten Augenblick bleibt der Bär verwundert stehen, greift dann mit der Tatze an die Brust, sein Auge füllt sich mit Tränen, und aus Kehle und Maul tritt Blut hervor. Manchmal beginnt er sich jäh hin- und herzuwerfen, meistens aber fällt er ruhig mit verwundert fragendem Kummer im Auge. Obgleich der Tod gewöhnlich sofort eintritt, so stürzen sich doch für jeden Fall mehrere Mann auf das gefallene Tier und beginnen es zu würgen, um seinen Tod zu beschleunigen und es sich nicht quälen zu lassen. Danach wird dem Bären die Kette abgenommen, das Fell sorgfältig glatt gestrichen und er in majestätisch-ruhige Pose gebracht, wobei die Vorder- und Hinterbeine gerade gezogen sind und der Kopf auf den Vordertatzen, mit dem Antlitz nach Westen, ruht. In dieser Stellung erinnert er an einen Menschen, der sich, auf den Ellenbogen gestützt, nachdenklich auf der Erde gelagert hat. Das Volk setzt sich feierlich in zwei Reihen nieder, die Einen auf Narten, die Anderen auf Schneeschuhe oder direkt auf den Schnee, und nun beginnt die Vernichtung der kalten Speisen, welche zur Fütterung des Bären herangeführt waren. Nachdem sie gegessen, gehen die Gäste allmählich auseinander und es bleiben nur die nächsten Gentilgenossen zusammen, welche nun zum Abhäuten und Zerlegen des Bären schreiten. Diese Prozedur ist einem strengen Ritual unterworfen: das Zerlegen des Fleisches, das Zerschlagen der Knochen usw. — alles wird nach bestimmten, ein für allemal festgesetzten Regeln vollzogen. Der erste Augenblick dieser Prozedur, sofort nachdem das Fell abgezogen ist, bietet dem Giljaken ein ungemein imposantes Schauspiel dar. Dieser (infolge einer dicken Fettlage) weiße, weiche, auf dem Rücken ausgestreckte Körper, diese Vorderpfoten mit den gleichmäßig langen, bis zu völliger Illusion an menschliche Hände erinnernden Fingern müssen im Dunkel der Nacht bei dem Wilden mit unabweisbarer Gewalt die Vorstellung er-

wecken, als liege vor ihm nicht ein getötetes Tier, sondern ein Mensch von besonderer Art, der sein zottiges Fell abgelegt hat und nun majestätisch ruht und die geringste Bewegung des Messers verfolgt. Das ganze abgezogene Fell wird zusammen mit dem Kopf feierlich in die Jurte getragen, jedoch nicht durch die Tür, sondern durch die Rauchöffnung längs der hohen Stange mit der Krone von Nadelzweigen, welche die ganze Zeit über die Erdjurte ragte, hineingeschafft. Der Älteste der Gens fängt das Fell behutsam auf und spricht, leicht mit einem Stabe draufschlagend: „Gedenke dessen, daß dich der und der alte Mann, die und die alte Frau genährt hat.“ Zu gleicher Zeit empfangen die Frauen den heiligen Kopf mit einem feierlichen Marsch, der auf einem höchst originellen Instrument gespielt wird. Dieses Instrument ist — ein ausgetrockneter, auf einem Sägebock aufgestellter Lärchenstamm, dem mehrere Personen abwechselnd durch Schlagen im Takt ziemlich monotone Töne entlocken. Unter den Klängen dieser bezaubernden Musik legt der Älteste der Gens den Kopf des Bären auf eine mit Nadelholzzweigen geschmückte Ehrennarte nieder. Unter den Kopf wird ein Köcher mit Pfeilen gelegt, neben den Kopf Tabak, Zucker und andere Speisen. Die Seelen aller dieser Dinge wird der Bär mitnehmen. Der Rumpf des Bären wird im Hofe unter einem besonderen, speziell dafür errichteten Schutzdache aufbewahrt und ebenfalls durch die Rauchöffnung, zerteilt, hineingebracht. Der Tag wird mit Bewirtung, Gesprächen, Spielen der Jugend, Tänzen, Fechtübungen mit Stöcken beschlossen. Der folgende Tag heißt der Tag der Fütterung des Kopfes. Vom Morgen bis zum Abend kochen in der Jurte die Kessel und werden alle möglichen Gerichte der giljakischen Küche bereitet. Von jedem Gericht wird ein Teil in ein besonderes Geschirr getan und neben den Kopf des Bären gestellt: dieses heißt aber „die Fütterung des Kopfes“. An diesem selben Tage wird mit dem Kochen des Bärenfleisches begonnen. Das Fleisch wird draußen

in einem besonderen Kessel gekocht, wozu das Feuer mit dem heiligen Stammfeuerzeug der Gens[1], das sonst bei keiner Gelegenheit gebraucht wird, angemacht wird. Vom Bärenfleisch zu kosten, ist aber an diesem Tage noch nicht gestattet. Das geschieht erst am folgenden Tage, welcher der Tag der Bewirtung der *Narch-en (Narch-arym-ku)* heißt. Die *Narch-en* setzen sich würdevoll auf die längs der Wände verlaufenden Schlafbänke, und der Wirt schreitet feierlich ihre Reihen ab und verteilt an sie Stücke vom Bärenfleisch. Die liebenswürdigeren Wirte geben den Gästen mit ihren eigenen Händen zu essen; indem sie ihnen ein großes Stück Speck in den Mund stopfen, von dem der Gast einen Bissen abbeißt, um seinem Nachbar die Fortsetzung seines Vorgehens zu überlassen. Das Bärenfleisch zu essen, ist nur den *Narch-en* gestattet; der Wirt und seine Gens sind dieses Rechts nicht teilhaftig; sie dürfen bloß eine dicke Suppe aus Reis oder *Buda* mit Brühe vom Bärenfleisch genießen. Diese Suppe wird in ungeheuren Mengen bereitet und vertilgt.

Als größte Ehre für den Wirt wird angesehen, daß er seine Gäste bis zum Überessen speist. Ja, die Liebenswürdigkeit des Wirts wird so weit getrieben, daß er, wenn der Gast sich an der fetten Suppe übergessen hat und sie von sich zu geben beginnt, ehrerbietig seinen Mund drunter hält und das Vomierte schluckt. Eine noch mehr auf die Spitze getriebene Liebenswürdigkeit läßt sich schwerlich denken. In den Pausen zwischen den Festessen werden Wettrennen mit Hunden, Spiele, Fechtübungen mit Stöcken und Reigentänze abgehalten.

Den ganzen Tag musiziert die weibliche Jugend abwechselnd auf dem aufgestellten Baumstamm und begleitet ihre primitive Musik mit humoristischen, bisweilen sehr frivolen

---

[1] Dieses Stammfeuerzeug aus Feuerstein und Eisen wird von Generation zu Generation vererbt und bei dem Ältesten der Gens aufbewahrt. Wenn ein Teil der Gens übersiedelt, wird das Eisen in zwei Stücke zerteilt, was als „Das Feuer brechen" bezeichnet wird.

Liedchen. Der russische oder der chinesische, *Chanschin* genannte Schnaps spielen durchaus nicht die letzte Rolle beim Gastmahl und bringen die Ausgelassenheit der Schmausenden auf den Gipfelpunkt. Seine Gäste zum Trinken bis zu völliger Betrunkenheit zu veranlassen, gilt als die größte Ehre. — „Bei mir waren gestern die *Narch-en* zweimal betrunken“, prahlte einmal mir gegenüber ein Herr des Bären.

Endlich rückt der letzte Festtag heran, der Tag der Abfahrt der *Narch-en*. Auf ihre Narten werden Stücke Bärenfleisch und allerlei für ihre Familien und Stammesgenossen bereitete Speisen aufgeladen. Im letzten Augenblick führen die *Narch-en* mehrere Hunde in die Jurte und binden sie an der Ehrenschlafbank beim Kopfe des Bären an. Außerdem legen sie als Geschenk neben den Kopf oder stecken in ihn hinein einen Speer oder einen Riemen und ähnliche Dinge. Noch einmal werden die *Narch-en* zum Abschied reichlich bewirtet und gehen dann schweigend, nachdem sie mit den Hunden Abschiedsblicke gewechselt haben, fort. An der Schwelle des Ausgangs bleibt ihnen noch eine Zeremonie zu erfüllen übrig, welche die charakteristische Bezeichnung *Lymysyn-sytschywynd* — „Treten der Schwelle“ trägt. Diese Zeremonie besteht darin, daß zu beiden Seiten der Schwelle die *nitsch* (Kesselchen und Axt), das *nitsch* des Scheidenden von innen, das *nitsch* des Wirtes von außen, aufgestellt werden, und daß der Scheidende zuerst mit dem einen Fuß über das innere *nitsch*, dann mit dem anderen Fuß über das äußere *nitsch* steigen muß.

Am selben Tage wird der letzte Akt — die Opferung der Hunde vollzogen. Die von den *Narch-en* geschenkten, aber auch vom Wirt für diese Gelegenheit geopferten Hunde werden auf den Platz, wo der Bär getötet wurde, hinausgeführt und an dieselben Bäume, an welche der Bär gebunden war, angebunden. Hierher wird auch der Kopf des Bären mit allen ihm dargebrachten Geschenken herangefahren. Jedes

Paar Hunde besteht aus einem männlichen und einem weiblichen Exemplar, auf daß sie es unterwegs lustiger hätten. Nach der Anzahl der Hundepaare werden neben den Bäumen ebensoviele Paare von *Inau*, wie sie zur Begleitung des Bären gemacht wurden, in die Erde gesteckt. Die Köpfe der Hunde werden mit darangebundenen, mit Beerensaft gefärbten Spänen verziert. Vor ihrer Tötung werden die Hunde mit ausgewählten Speisen gefüttert und erhalten folgendes Begleitwort: „Gehe zu deinem Herrn, gehe! auf den höchsten Berg steige hinauf, wechsle dein Fell und steige im nächsten Jahr hierher nieder, steige als Bär hernieder, auf daß ich dich sehe. Tue so, steige hernieder, gehe nun recht schön!“ Danach wird ein Hund nach dem andern durch Erdrosseln getötet. Dieser Prozeß geht recht originell vor sich. Zwei Mann ergreifen den Hund an den Hinterbeinen und ziehen das unglückselige Geschöpf so weit als möglich vom Baum fort, an den es mit einer sich zuziehenden Schlinge befestigt ist. Zu gleicher Zeit ergreifen zwei Mann seine Vorderpfoten, würgt ein fünfter ihm den Hals zur Beschleunigung des Erdrosselungsprozesses und steckt ein sechster einen spitzen Stock in den After, um eine Entleerung des Darms zu verhindern. Wenn die Hunde erdrosselt sind, werden sie mit derselben Achtung und in derselben Stellung wie der Bär auf den Schnee gelegt. Es wird ein Feuer angemacht, die getöteten Tiere werden zerlegt und ihr Fleisch in einen Kessel geworfen. Am Schmause des Hundefleisches beteiligen sich alle, Männer und Frauen, aber nur die Gentilgenossen.

Am folgenden Tage werden der Kopf des Bären und seine Knochen, sowie das Geschirr, die Pfeile, die Riemen usw. in das traditionelle Gebäude fortgebracht, das zur Grabstätte der Reliquien des heiligen Tieres dient. Von diesem Augenblicke an macht sich die Seele des Bären endlich zu seinem Herrn auf, beladen mit allen ihm dargebrachten Geschenken und begleitet von den munter nebenher laufenden Seelen der ge-

töteten Hunde und den Seelen der mit Spänen versehenen Stöcke *(inau)*, bis sie zum höchsten Berge gelangt, wo ihr Herr lebt, der auch der Herr des Urwalds ist — der *Pal'-ys'*.

Wo ist die Genesis dieses seltsamen Festes, das vielen als ein merkwürdiges Rätsel erscheint? Um seinen Sinn zu verstehen, muß man vor allem in Betracht ziehen, daß die Bärenfeste nicht nur bei Tötung eines Hausbären, wie das gewöhnlich fälschlicherweise angenommen wird, gefeiert werden, sondern jedesmal, so oft es einem Giljaken gelingt, einen Bären auf der Jagd zu erlegen. Freilich nimmt in diesen Fällen das Fest weniger großartige Dimensionen an, es bleibt aber seinem Wesen nach doch dasselbe. Wenn der Kopf und das Fell des im Urwald getöteten Bären ins Dorf gebracht werden, so erfolgt ein Empfang im Triumph mit Musik und feierlichem Zeremoniell. Der Kopf wird auf ein geheiligtes Gerüst gelagert, ebenso wie bei der Tötung eines Hausbären gefüttert und mit Opfergaben bedacht; gleichfalls werden auch die *Narch-en* zusammen berufen. Ebenso werden Hunde geopfert und die Knochen des Bären mit denselben Ehrenbezeigungen und am selben Platz wie die Gebeine des Hausbären aufbewahrt. Folglich ist das Zeremoniell des großen Winterfestes nur eine Erweiterung des Ritus, der bei jeder Tötung eines Bären vollzogen wird. Was das Faktum der Aufziehung eines Bären ad hoc betrifft, so könnte dieses auf den ersten Blick als ein Element erscheinen, das einer religiösen Bedeutung gänzlich entbehrt. Der Giljake kommt auf der Jagd oft genug in die Lage, junge Bären zu erlangen, und er zieht sie auch immer auf, wenn er es für vorteilhaft hält. Ebenso wie er junge Füchse des Pelzes, junge Adler der Federn wegen aufzieht, ist es ihm unvorteilhaft, einen jungen Bären zu töten, und er zieht es vor, ihn aufzuziehen, um später einen großen Rumpf Fleisch und ein schönes Fell zu erhalten. Es ist ferner aber auch nichts natürlicher, als sich der Tötung eines Bären zu einer so feierlichen Gelegenheit, wie der Totenfeier zu Ehren eines nahen

Verwandten zu bedienen. Dabei ist das Aufziehen und Töten eines Bären zugleich ein vorzügliches Erziehungsmittel für die Jugend, welche von Kindheit an sich an das fürchterlichste Tier ihres Urwaldes gewöhnt, es nicht zu fürchten lernt und mit seinen Eigenheiten, seiner Stärke und seinen Schwächen bekannt wird. Die Prozedur des Herausholens des Bären aus seinem Käfig bildet eine vereinfachte Probe zu seinem Fange im Winterlager.

Nichtsdestoweniger spielen jedoch nicht diese grob-utilitären Motive die Hauptrolle bei den kostspieligen, sorgenvollen, vieljährigen Bemühungen des Giljaken um das Aufziehen eines Bären. Ihn leiten dabei andere, vielleicht auch utilitäre, aber in eine ganz andere Kategorie gehörende Motive. Der Bär ist, wie wir sahen, in den Augen des Giljaken ein Wesen sui generis. Was für ein Wesen immer unter der zottigen Hülle des Bären sich auch verbergen möge, ob ein göttlicher Gentilgenosse des Herrn des Berges, ein Bergmensch, oder ein wirkliches Tier, das von seinem Herrn dem Giljaken zum Geschenk gesandt wurde, in jedem Falle ist es ein Wesen höherer Ordnung, das mächtig ist und übermenschliche Stärke besitzt. Die längere Zeit währende Anwesenheit eines solchen Wesens in seinem Heimatsdorfe muß nach der Anschauung des Giljaken äußerst wohltätig wirken, da er fortwährenden hinterlistigen Überfällen seitens ganzer Scharen von bösen Geistern ausgesetzt zu sein glaubt, die seinem Leben und seiner Gesundheit ewig nachstellen. Die Gegenwart dieses mächtigen Wesens muß als stärkste Desinfektion jeden ränkeschmiedenden Geist töten oder wenigstens vertreiben. Nicht umsonst führt doch gerade der Tod eines Gentilgenossen, d. h. das Faktum eines ganz besonders bösartigen Attentats eines bösen Geistes, dazu, unverzüglich einen jungen Bären zu fangen oder ihn um jeden Preis zu kaufen. Daß der Bär schon allein durch seine Gegenwart die bösen Geister vertreibt, ist u. a. daraus zu ersehen, daß es während des Bärenfestes dem Schamanen verboten ist,

sich im Traume mit seinen *Kechn* (s. unten) in betreff der Behandlung eines Kranken, d. h. der Vertreibung der in ihn gefahrenen bösen Geister zu beraten, da der Bär es übel nehmen könnte: „sintemalen“ er selbst sie mit seiner eigenen Kraft auseinander jagt. Analogien zu derartigen Anschauungen über die reinigende Wirkung des Bären und vieler anderer Tiere finden wir in unserem eigenen Volksleben und seinen Gebräuchen. In Rußland herrschte bekanntlich der Brauch, an gewissen Feiertagen einen Bären oder einen Ziegenbock zum Zweck der Reinigung um das Dorf herumzuführen ... In unseren herrschaftlichen Ställen hat sich noch bis heute der Brauch erhalten, Schafsböcke zum Schutze der Pferde und Kutscher vor dem bösen Geist zu halten. Auf diese Weise vollzieht die einen Bären aufziehende Gens eine wichtige soziale Pflicht, indem sie alle ihre Angehörigen gegen die ewigen Ränke der mächtigsten, wenn auch unsichtbaren Feinde schützt. Eine eigenartige religiöse Sanitätsmaßregel, welche einzig dem ursprünglichen Menschen einleuchtend ist!

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Mitteilung der Redaktion. Die Untersuchung „Mutter Erde“ von Albrecht Dieterich, die zum Teil im vorigen Hefte veröffentlicht wurde, ist bei wiederholter Neubearbeitung zu einem Umfange angewachsen, der ihre Aufnahme in das Archiv unmöglich machte. Sie würde viel wichtigeren und unaufschiebbaren Veröffentlichungen den Raum genommen haben. Als Buch wird „Mutter Erde“ noch in diesem Sommer bei B. G. Teubner erscheinen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit dem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt werden. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen in der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

---

8 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Von **Fr. Schwally** in Gießen

Von den Werken, die sich mit allgemeiner semitischer Religionsgeschichte beschäftigen, verdient zuerst S. J. Curtiss' „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients"[1] genannt zu werden. Er hat einen großen Teil der palästinischen und nordsyrischen Heiligtümer, die noch jetzt von

---

[1] Curtiss, S. J., *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Mit 57 Abbildungen und zwei Karten. Leipzig 1903, Hinrichs (XXX, 378 S. gr. 8), geb. M. 10.

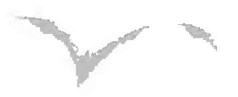


Muslimen oder Christen bzw. von beiden besucht werden, auf verschiedenen Reisen berührt und die daselbst beobachteten Sitten und Gebräuche beschrieben. Die Urteile, die er daran knüpft, und die Schlüsse, welche er daraus zieht, sind mit großer Vorsicht aufzunehmen, aber als Materialsammlung — er handelt von heiligen Bäumen und Quellen, heiligen Höhlen und Steinen, von der Darbringung der Erstlinge und namentlich von den verschiedenen Arten des Blutbrauches — ist das Buch eine sehr bedeutende Leistung. Vgl. auch meine Besprechung im Literarischen Zentralblatt Bd. 54 Sp. 1669 bis 1671. In volkskundlicher Hinsicht wird Curtiss durch L. Bauers[1] „Volksleben im Lande der Bibel", das auf langjährigen Beobachtungen in Palästina beruht, vielfach ergänzt. Der gelehrte französische Abbé Lagrange[2] vereinigt in einem stattlichen Bande Studien über Götter und Göttinnen, über Rein und Unrein, die heiligen Gegenstände und Personen, das Opfer, die Toten, die babylonischen und phönizischen Mythen nebst einigen inschriftlichen Beilagen. Er steht natürlich auf dem Standpunkte seiner Religion und macht Front gegen die evolutionistische Schule. Da er aber nicht nur viel gelesen, sondern auch klug und scharfsinnig ist, so gelingt es ihm nicht selten, die schwachen Positionen seiner Gegner aufzudecken. Namentlich in dieser Beziehung ist das Buch von Nutzen. Vgl. meine ausführliche Besprechung in Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 65—68. Paul Torge[3] will in einer sehr nützlichen und dankenswerten Untersuchung den Nachweis erbringen, daß Aschera im Alten Testamente nicht nur den heiligen Pfahl, das bekannte Zubehör der Kultstätte, sondern auch eine

[1] Curtiss, S. J. VII, 312 S. Leipzig, L. H. G. Wallmann, geb. M. 5,40. Vgl. auch Kohut, G. A., *Blood test as proof of kinship in Jewish folklore*, Journal Americ. Oriental Society XXIV, p. 129—144.

[2] Lagrange, P. Marie Joseph, *Études sur les religions sémitiques* (*Études bibliques*). Paris 1903, V. Lecoffre (XII, 430 p. gr. 8).

[3] Torge, Paul, *Aschera und Astarte, ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte.* Leipzig 1902, Hinrichs, gr. 8, 52 S. M. 2.



Göttin bezeichnet, wofür hauptsächlich der aus den Amarna-Tafeln bekannte Name ʿAbd Aschrati herhalten muß. Daß die Frage noch nicht spruchreif ist, davon kann man sich aus dem sehr dürftig ausgefallenen letzten Paragraphen (§ 10 Die Göttin Aschera) leicht überzeugen. Die schon viel erörterte Frage nach dem Matriarchate im semitischen Altertume erfährt durch den holländischen Gelehrten J. C. Matthes[1], im Anschluß an eine Arbeit Zapletals in Freiburg (Schweiz) über den Totemismus und die Religion Israels, eine außerordentlich besonnene und umsichtige Untersuchung. Dieselbe kommt zu dem Resultate, daß sich in den israelitischen Altertümern unverkennbare Spuren dieser Institution vorfinden. Entgangen sind dem Verfasser die Beziehungen, welche zwischen den hebräischen Worten mišpāḥā „gens" und šifḥā „Kebse" bestehen, über die ich mich schon einmal ausgesprochen habe. Warren J. Moulton[2] in New Haven (Conn. Amerika) hat einer Passahfeier der Samaritaner als Augenzeuge beigewohnt und gibt von derselben eine sehr anschauliche Schilderung. R. Dussaud[3] spricht über syrische Mythologie, F. Sarre[4] über altorientalische Feldzeichen und E. Samter[5] über die Bedeutung des Beschneidungsritus und Verwandtes.

Von den religionsgeschichtlich wertvollen phönizischen und aramäischen Inschriftenfunden, sowie neuen Bearbeitungen bekannter Texte seien folgende hervorgehoben: Berger, Ph.,

---

[1] *Het Matriarchaat inzonderheid bij Israel,* Teylers Theologisch Tijdschrift I, p. 1—23.

[2] Der mir durch die Güte des Verfassers zugegangene Separatabzug enthält leider keine Angabe darüber, in welcher Zeitschrift der Aufsatz erschienen ist.

[3] *Notes de mythologie syrienne,* Revue archéologique. 1 Sér. tom. I 347—382 (2. Art.).

[4] *Die altorientalischen Feldzeichen,* Beiträge zur alten Geschichte. III, S. 333—371.

[5] *Philologus* Bd. 62, S. 91—94. Vgl. noch E. Koenig *Polyandrie im vorhistorischen Israel* in Neue kirchliche Zeitschrift 1903 S. 635—648.

Découverte d'une nouvelle inscription du temple d'Echmoun à Sidon (Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Mars-Avril 151—159); Clermont-Ganneau, Monuments palmyréens in Revue Biblique Internationale XII, 77—80; Lagrange, M. J., Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun, ibidem p. 410 ff.; Macridy, Th., Le temple d'Echmoun à Sidon, ibidem p. 69 ff.; Pilcher, E. J., The Temple Inscription of Bod 'Aštart king of the Sidonians in Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXV, 123 ff.; C. C. Torrey, Additional Notes on the Bod 'Aštart Inscription in Journal of the American Oriental Society XXVI; vgl. überhaupt die von Lidzbarski herausgegebene Ephemeris für semitische Epigraphik[1] und die Revue Sémitique d'Épigraphie et d'Histoire Ancienne (Paris, Leroux), welche fortlaufend über alle Entdeckungen referieren.

Für die Beziehung der israelitischen Religion zu der babylonischen kommt in erster Linie die grundlegende Arbeit Heinrich Zimmerns in Betracht, die als zweiter Teil der neuen von Eberhard Schraders Keilschriften und Altes Testament[2] erschienen ist. Viel hierher Gehöriges findet sich auch in dem von Hugo Winckler bearbeiteten ersten, historischen Teile des Werkes (S. 1—342). Eine Art katholisches Gegenstück hierzu auf einem speziellen Gebiete ist Johannes Nikels[3] Genesis und Keilschriftforschung. Trotz seines streng katholischen Standpunktes orientiert es gut über die Geschichte und den Stand der Probleme und beschneidet nicht selten die Auswüchse des Panbabylonismus recht glücklich. Auch dieses Buch ist ein Beweis dafür, daß sich die alt-

[1] Mir liegt gegenwärtig vor das inhaltsreiche erste Heft des zweiten Bandes. Gießen 1903. Rickersche Buchhandlung (Alfred Töpelmann). 124 S.

[2] Reuther und Reichardt. Berlin. S. 343—643.

[3] Dr. Johannes Nikel *Genesis und Keilschriftforschung,* ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg im Breisgau 1903. Herdersche Verlagshandlung. 261 S. M. 5.



testamentliche Wissenschaft der katholischen Theologen in aufsteigender Linie bewegt. Die wichtigste keilinschriftliche Entdeckung der letzten Jahre ist die Hammurabi-Stele, die von einer französischen Expedition unter J. de Morgan 1902 in den Trümmerhügeln von Susa gefunden, und deren Text noch in demselben Jahre von V. Scheil mit einer Übersetzung veröffentlicht wurde. Kaum hatte im nächsten Jahre Hugo Winckler eine neue Übersetzung mit kurzen Noten ausgegeben, so wurde fast gleichzeitig das Erscheinen von drei großangelegten Kommentarwerken angekündigt, von Kohler und Peiser, von dem Amerikaner W. Harper und dem bekannten Wiener Orientalisten D. H. Müller[1]. Nur des letzteren ausgezeichnete, wenn auch nicht in allen Hypothesen Zustimmung verdienende, Arbeit ist mir zu Gesicht gekommen. Ich hebe eine Stelle hervor, die für die Beurteilung dieser babylonischen und der alten israelitischen Gesetzgebung von größtem Werte ist. S. 165 sagt der Verfasser: „Während nach Ḫammurabi die Niederstoßung eines Menschen durch ein Rind auf der Straße mit tödlichem Ausgang gar keine rechtlichen Folgen hat (§ 250), wird nach dem mosaischen Rechte (Exod. 21, 28) das Tier gesteinigt und das Fleisch vernichtet.“ Das ist so wichtig, weil Ähnliches für das Verhältnis der babylonischen zur israelitischen Kultur im großen und ganzen gilt. Für das Verständnis der alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode ist die Abhandlung des Pastors der Lutherkirche zu Leipzig, Dr. Alfred Jeremias[2], „Hölle und Paradies bei den Babyloniern“ mit Nutzen zu verwerten.

---

[1] David Heinrich Müller *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.* Wien 1903, Alfred Hölder, gr. 8, 285 S. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse.

[2] Dr. Alfred Jeremias *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, zweite verbesserte und erweiterte Auflage mit 10 Abbildungen. Unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen und mit Verzeichnis der

Über die jetzt weltbekannten Vorträge des Berliner Assyriologen Friedrich Delitzsch[1] und die große Streitschriften-Literatur, welche diese hervorgebracht haben, ist schon an einer anderen Stelle der Jahresberichte (Archiv für Religionsgeschichte Bd. VII 204 ff.) von kompetenter Seite gehandelt worden. Ich kann hier nur die mir zugegangenen Schriften hervorheben, einen geistvollen Vortrag Karl Buddes[2], eine Broschüre von Alfred Jeremias[3], die viel gegen E. Koenig polemisiert und namentlich den „positiven" Theologen zuredet, nicht bange zu sein; schließlich den durch Sachverständnis wie Objektivität und Verständlichkeit gleich ausgezeichneten Leitfaden Heinrich Zimmerns[4]. Nur der Kuriosität wegen sei eine in Buenos Aires deutsch gedruckte Broschüre genannt, mit der mich ihr Verfasser, der aus Ungarn stammende Rabbiner Dr. A. Hoffmann[5], beglückt hat.

Bibelstellen. (Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang, Heft 3.) Leipzig 1903, Hinrichs. — Sartori, P., *Speisung der Toten*, Programm, Dortmund 1903, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

[1] Friedrich Delitzsch *Babel und Bibel*, ein Vortrag, mit 50 Abbildungen. Leipzig, Hinrichs 1903. — Zweiter Vortrag. *Im Lande des einstigen Paradieses.* Stuttgart 1903.

[2] Karl Budde *Das Alte Testament und die Ausgrabungen*, Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. Gießen, Rickersche Buchhandlung 1903, 39 S.

[3] Alfred Jeremias *Im Kampfe um Bibel und Babel*, ein Wort zur Verständigung und Abwehr. Leipzig, Hinrichs 1903, 38 S., dritte erweiterte Auflage unter Berücksichtigung der neu erschienenen Literatur, Leipzig, Hinrichs, März 1903, 45 S.

[4] Heinrich Zimmern *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang*, ein Leitfaden zur Orientierung im sogenannten Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Parallelen, mit neun Abbildungen. Berlin, Reuther und Reichardt, 1903, 53 S.

[5] Dr. A. Hoffmann, Rabbino, *Bibel-Babel-Fabel*, herausgegeben von der Federation Zionista Argentina, Buenos Aires bei Jacobo Peuser, 1903, 24 S. 25 Centavos.



Die Zahl der Publikationen, welche die innerisraelitische Religionsgeschichte betreffen, ist eine ungeheure, aber wenn man dieselben auf ihren Wert durchsiebt, bleibt nicht viel übrig. Die geschickt angelegte Geschichte der israelitischen Religion von Marti[1] ist wieder neu aufgelegt worden. G. Westphal[2] unterzieht die Vorstellungen von einer Wohnung Jahves verständiger Kritik. Der Verfasser war leider, was er in der Vorrede ausdrücklich betont, durch äußere Umstände verhindert, erheblichere Umarbeitungen vorzunehmen. Friedrich Bohn behandelt den Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben.[3] Das Buch ist wertvoll durch die in übersichtlicher Gruppierung vorgelegten Materialien, namentlich aus dem jüdischen Schrifttume und aus anderen Kulturkreisen. Sein Urteil steht dagegen ganz und gar im Banne einer Schule, welche „die jetzt herrschende perverse Auffassung der alttestamentlichen Religion" — er meint damit offenbar die sogenannte Wellhausensche Richtung — bekämpfen will. In der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1903[4] handelt J. C. Matthes von „Sühnegedanken bei den Sühnopfern", v. Gall über „eine Spur von Regenzauber", Preuschen über „Doeg als Inkubant", endlich der Herausgeber B. Stade selbst in einer inhaltreichen Studie über den „Mythus vom Paradiese Gen. 2, 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel". B. Jacob veröffentlicht in der neugegründeten „Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien"[5] „eine sprachgeschichtliche und religions-

---

[1] Karl Marti *Geschichte der israelitischen Religion*, vierte verbesserte Auflage von August Kaysers Theologie des Alten Testaments. Straßburg i. Els., Friedr. Bull 1903, XII, 330 S.

[2] Dissertation, Marburg 1903.

[3] Friedrich Bohn *Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben.* Gütersloh, C. Bertelsmann 1903, VII, 79 S. gr. 8, geb. M. 1,80.

[4] Gießen, Rickersche Buchhandlung.

[5] Berlin, S. Calvary 1903.

geschichtliche Studie über schēm und onoma im Alten und Neuen Testamente". Wilhelm Erbt[1] gibt selbständige und eindringende Untersuchungen über Umfang und Art der Gesetzgebung im vorexilischen Juda, besonders die Hiskianische und Josianische Reform. Wenn man sich auch seine Ergebnisse nicht aneignen kann, so behalten doch die juristischen und staatswissenschaftlichen Deduktionen ihren Wert. Johannes Meinhold[2] bespricht die Vorstellungen von dem „heiligen Rest", den die Propheten von dem göttlichen Strafgericht eximieren. Das Problem ist deshalb so verwickelt und schwierig, weil über das Alter und die Herkunft der in Betracht kommenden Teile der prophetischen Literatur wenig Einverständnis herrscht. Während das Problem selbst mehr theologisch ist, steckt in den Anmerkungen manches religionsgeschichtlich Beachtenswerte, z. B. S. 152f. über die heilige Lade. Die „Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel" hat eine Bearbeitung durch Robert Kurtz[3] erfahren. Dieselbe hat den Fehler, zu spekulativ und zu schematisch zu sein. Sie klammert sich zu wenig an die historischen Tatsachen und ignoriert nicht nur die außerisraelitischen Verhältnisse, sondern auch das pathologische Moment vollkommen. F. A. Lincke[4] behandelt unter dem Stichworte „Samaria und seine Propheten" nacheinander

[1] Wilhelm Erbt *Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda.* Mit Umschrift und Übersetzung der metrisch abgefaßten Gesetze. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903, 120 S.

[2] Johannes Meinhold *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte,* Bd. I *Der heilige Rest.* Teil I *Elias, Amos, Hosea, Jesaia.* Bonn, A. Marcus, E. Weber 1903. M. 3,20.

[3] Robert Kurtz *Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel.* Mit neun schematischen Darstellungen im Text. Pößneck i. Th. ohne Jahr, 102 S. M. 2.

[4] Karl F. A. Lincke *Samaria und seine Propheten,* ein religionsgeschichtlicher Versuch, mit einer Textbeilage: *Die Weisheitslehre des Phokylides,* griechisch und deutsch. J. C. B. Mohr, Tübingen und Leipzig 1903, VIII, 179 S., M. 4.

die Propheten Ephraims, Phokylides im Verhältnis zu den verschiedenen jüdischen Landesgesetzen, die Essener, die Weisheit Salomos und schließlich noch die Makkabäer. Das erste Kapitel soll den Anteil, den das Nordreich (Israel) an der religiösen Entwickelung des Volkes gehabt hat, darlegen. Es ist sehr schade, daß Lincke sich nicht darauf beschränkt und diesen fruchtbaren Gedanken von der judaistischen Umbiegung der alttestamentlichen Überlieferung nicht bis zu den feinsten und entlegensten Spuren verfolgt hat. Denn so sehr es auch anzuerkennen ist, daß er seine Untersuchungen auf eine breitere Basis gestellt hat, als dies sonst in seinem Fache üblich ist, so hat er sich doch der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen gezeigt. Am meisten bekenne ich aus dem Abschnitt über Phokylides gelernt zu haben, obwohl es ihm auch da nicht gelungen ist, weiter zu kommen. Karl Buddes[1] Vortrag über „die Schätzung des Königtumes im Alten Testament" ist reich an feinsinnigen Bemerkungen. Die preisgekrönte Abhandlung von Ernst Böhme[2] ist der Bedeutung der Psalmen im evangelischen Kultus gewidmet, sie liegt also an der äußersten Peripherie der Religionsgeschichte.

Die Religion des Judentums hat durch W. Bousset[3] eine ausgezeichnete Bearbeitung erfahren, die natürlich auf dem standard work, Schürers Geschichte des jüdischen Volkes, fußt. Die Kritik jüdischer Literaten ist im allgemeinen ungerecht.[4]

---

[1] *Marburger Akademische Reden*, 1903 Nr. 8, Marburg-Elwert, 33 S.

[2] Ernst Böhme *Die Psalmen, ihre Bedeutung und Verwertung im evangelischen Kultus, im Religionsunterricht und in der Privaterbauung*, eine preisgekrönte Abhandlung. Weimar, Herm. Böhlau 1903, 32 S.

[3] W. Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, Reuther und Reichardt, gr. 8, XII, 512 S., M. 10. — *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*. Berlin, Reuther und Reichardt 1903, 67 S. M. 1.

[4] Wilhelm Bousset *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*. Antwort auf Herrn Perles Kritik meiner „Religion des Judentums im neutest. Zeitalter". Berlin, Reuther und Reichardt 1903, 46 S. 80 Pf

Mit das Zutreffendste dürfte wohl noch in der Broschüre des Wiener Oberrabbiners M. Güdemann[1] stecken, obwohl auch sie weit über das Ziel hinausschießt. Als berechtigt wird man zugeben müssen, daß Boussets Darstellung zu sehr unter dem Einfluß der evangelischen Überlieferung steht, daß er in dem rabbinischen Schrifttume nicht eingelesen genug ist, um jüdisches Denken und Empfinden voll zu verstehen, und daß er die talmudische Überlieferung als den Niederschlag der mächtigsten Strömung auch innerhalb des neutestamentlichen Judentums unterschätzt hat. Im übrigen wird auch die objektivste und sachlichste Darstellung der Religion des späteren Judentums von christlicher Seite niemals imstande sein, die Rabbiner zu befriedigen. Denn man muß sich hüben und drüben bewußt sein, daß jede Religion für ihre Bekenner einen unendlich höheren Wert hat, als die theoretische Analyse erkennen läßt. Aus dem nämlichen Grunde wird auch innerhalb einer und derselben Religionsgemeinde die konservative Frömmigkeit ihren Argwohn gegen die wissenschaftliche Forschung niemals verlieren. Über die jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba gibt Paul Volz[2] eine sehr ausführliche systematische Darstellung, die neben der mehr historischen, aber naturgemäß viel kürzeren in W. Boussets obenerwähntem Werke einen selbständigen Wert hat und auch als Nachschlagebuch vorzügliche Dienste leistet. Die schon viel erörterte Frage nach der Abhängigkeit gewisser religiöser Ideen des Judentums vom Parsismus wagt Ernst Böklen[3] in seiner lehrreichen Monographie nicht zu beantworten, sondern er beschränkt

[1] M. Güdemann *Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung.* Sonderabdruck aus der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums". Breslau, W. Koebner 1903, 49 S.

[2] Paul Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba.* Tübingen und Leipzig 1903. J. C. B. Mohr, gr. 8, XVI, 412 S. M. 7.

[3] Ernst Böklen *Die Verwandtschaft der jüdischen-christlichen mit der parsischen Eschatologie.* Göttingen 1902. Vandenhoek und Ruprecht. 150 S. M. 4.



sich darauf, die Art und den Grad der Verwandtschaft zwischen beiden Religionen festzustellen. So ist das Buch zu einer trefflichen Materialiensammlung geworden, die nur dadurch in ihrem Werte beeinträchtigt wird, daß der Verfasser die parsischen Schriften nicht in der Originalsprache lesen kann. Entgangen ist ihm der ausgezeichnete Aufsatz H. Hübschmanns, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, in Jahrbücher für Protestantische Theologie V (1879).

---

9 Syrisch und Äthiopisch

Von **C. Bezold** in Heidelberg

I

Auf dem Gebiete der syrischen Philologie liefern die Jahre 1903 und 1904, soweit Ref. nach der ihm bekannt gewordenen Literatur urteilen kann[1], für den Religionshistoriker ziemlich reiches Material, das freilich zum großen Teil noch der kritischen Bearbeitung bedarf.

Umfänglichere Ausgrabungen sind in Syrien noch immer nicht vorgenommen worden, so wünschenswert sie wären. Auch V. Chapot weist in seiner kurzen, den Angaben von Moritz zum Teil widersprechenden Beschreibung von *Resapha-Sergiopolis*[2] wieder auf die Wünschbarkeit solcher Unternehmungen hin. Einen Bericht über die neuesten Entdeckungen in Syrien hat übrigens L. Jalabat (in arabischer Sprache) beigesteuert.[3]

Von mythologischen Arbeiten sind als bedeutendster, freilich keineswegs einwandfreier Beitrag der Berichtjahre R. Dussauds Studien zu verzeichnen, die sich mit den Symbolen und Darstellungen des Sonnengottes und seiner Attribute (Flügelscheibe, Scheibe und Halbmond, Adler, Quadriga usw.), mit dem syrischen „Bel“ und der „syrischen“ Atargatis be-

---

[1] Für 1903 vgl. Schermans unentbehrliche *Orientalische Bibliographie* XVII, S. 207ff., den kurzen Bericht von C. Brockelmann, *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* [ZDMG] 58, 1904, S. 255f. und den *Litteraturbericht* in A. Baumstarks *Oriens Christianus* III (Rom 1903), besonders unter „Dogma, Legende, Kultus und Disciplin“ und den entsprechenden „Litteraturen“, S. 267ff. und 578ff.

[2] *Bulletin de correspondance hellénique* XXVII (1903—04), p. 280 suivv.

[3] *Al-Machriq* VII (1904), p. 180ff., 225ff., 272ff.

schäftigen.[1] Auch P. Perdrizets Fortsetzung seiner *Syriaca* (über die Bronzestatuette eines Hermes aus Antiocheia, über den ägyptischen Ursprung des Jupiter von Heliopolis und über bemalte Stelen aus Sidon)[2] verdienen in diesem Zusammenhange Erwähnung.

Etymologische Untersuchungen, die auch der Religionswissenschaft zugute kommen werden, hat Th. Nöldeke in seinem Artikel *Einige Gruppen semitischer Personennamen*[3] mitgeteilt, aus dem für das Syrische ebenso wie auch für das Äthiopische speziell der wichtige Abschnitt *Zu den theophoren Namen* (S. 103ff.) zu nennen ist. Über Hypokoristika im heutigen Syrien handelte M. Lidzbarski.[4] Endlich suchte Paul Rieger darzutun[5], daß die syrische Bezeichnung des „Asketen" als *abhīlā* „Trauernder" ca. 70—130 A. D. entstanden und von den um die Zerstörung Jerusalems trauernden jüdischen Asketen herzuleiten sei.

Während auf dem Gebiete der syrischen Bibelversionen das Alte Testament auch in den letzten zwei Jahren keine nennenswerte Förderung erfahren hat, ist zur Geschichte der altsyrischen Evangelienübersetzung ein wertvoller Beitrag von Arthur Hjelt erschienen.[6] Allgemein orientierende Bemerkungen über das Verhältnis des Syrus Curetonianus zur Peschito führen zu einer eingehenden Untersuchung über Tatians berühmte Evangelienharmonie *Diatessaron* und ihre Bedeutung

[1] *Notes de mythologie syrienne: Revue archéologique*, IV. sér. t. 1 (1903), p. 124 suivv.; t. 2, p. 91 suivv.; t. 3 (1904), p. 205 suivv.; t. 4, p. 225 suivv.

[2] *Ibid.* t. 1, p. 392 suivv.; t. 2, p. 399 suivv.; t. 3, p. 234 suivv.

[3] *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1904, S. 72ff.

[4] *Semitische Kosenamen: Ephemeris für Semitische Epigraphik* II 1, 1903, S. 1ff.

[5] ZDMG 57, 1903, S. 747ff.

[6] *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht: Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons und der altchrist. Lit. hsgg. von* Th. Zahn, VII. Teil, I. Hft., Leipzig 1903.



für die Textgeschichte des syr. N. T., besonders in bezug auf den neuentdeckten Sinaiticus.[1] Auch die allgemeineren Zwecken dienende, nützliche, rasch orientierende Abhandlung Walter Bauers[2] über die Frage, welche heiligen Schriften das Neue Testament der Syrer neben den Evangelien in der Zeit von ca. 360—460 enthalten hat, kann im allgemeinen auf Zuverlässigkeit Anspruch erheben, wenn auch die „Ergebnisse im einzelnen nicht als gleich gesichert zu betrachten" sind.[3] Als Resultat ergeben diese Untersuchungen, daß zur genannten Zeit die Bildung des neutestamentlichen Kanons noch keineswegs abgeschlossen war; daß aber jedenfalls die lukanische Apostelgeschichte, die zehn paulinischen Gemeindeschreiben und die drei sogenannten Pastoralbriefe Gemeinbesitz aller Syrer waren, die anderseits ebenso einstimmig die vier kleineren katholischen Briefe und die Apokalypse ablehnten.

Sehr sorgfältige textkritische Untersuchungen zur syrischen Liturgie hat G. Diettrich geliefert[4], der nach sechs Handschriften die Übersetzung des von dem Patriarchen Ischoʿjābh III. Ḥedhajābhājā (652—661) endgültig ausgestalteten syr. Textes der nestorianischen Taufliturgie, des ältesten Kindertaufrituals der Christenheit, mitteilte. Wenn auch die sich hieran schließende historisch-kritische Untersuchung durch „Seitenblicke auf die ältesten Taufliturgien der Armenier (Johannes Montacun), Jakobiten (Severus von Antiochien) und Maroniten (Jakob von Serug)" gerade für religionsgeschichtliche bzw. -vergleichende Studien wertvolle Hinweise enthält,

---

[1] Zur Fortsetzung dieser Studien hofft Hjelt die von M. Kmosko im Britischen Museum gefundenen Diatessaronzitate zu benützen.

[2] *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche.* Gießen 1903.

[3] Vgl. die gehaltreiche Anzeige von A. Baumstark: *Oriens Christianus* III, S. 552ff.

[4] *Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht.* Gießen 1903.

so ist doch gegen die Ergebnisse dieser Untersuchung mit Bezug auf die „liturgiegeschichtliche und dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung" des Denkmals mit A. Baumstark[1] entschiedene Einsprache zu erheben.[2]

Die Erwähnung einer sehr gewissenhaften Textvergleichung der syrischen *Theophanie* mit den griechischen Parallelen, nebst einer Einleitung über den Inhalt, das Wesen und die Abfassungszeit der Schrift (vor der *Laus*, ca. 333), einem Namenindex und einem syrisch-griechischen Wortregister von H. Greßmann[3] leitet uns über zu den Neuausgaben oder Wiederholungen syrischer Texte, an denen kein Mangel ist.

Beginnen wir mit der Übersetzungsliteratur griechischen Ursprungs, so ist zunächst besondere Mühe auf die *Didaskalia* verwandt worden. Die um die syrische Literatur vielverdiente Mrs. M. D. Gibson gab einen Wiederabdruck des von ihr mit der Lagardeschen Ausgabe sorgfältig nachkollationierten Codex Sangermanensis samt den Varianten bzw. der Edition einer Reihe mittlerweile neugefundener Fragmente; der französischen Übersetzung Naus ließ sie zugleich eine revidierte englische folgen.[4] Eine übersichtliche und sehr handliche Zusammenstellung des ganzen Materials, einschließlich der umfangreichen Reste der Veroneser lateinischen Übersetzung und der griechischen Bearbeitung der Konstitutionen: Übersetzung, textkritische Anmerkungen, Lesarten- und Zitatenverzeichnisse und vier Abhandlungen über Text, Wesen

[1] *Oriens Christianus* III, S. 219ff.

[2] J.-B. Chabots *Synodicon Orientale* (Paris 1903), „eine reiche Quelle zur Geschichte der ostsyrischen Kirchenlehre und -Verfassung" (Brockelmann), ist mir nur aus P. Azīz' Anzeige in *Al-Machriq* VII (1904), p. 517ff. bekannt.

[3] *Studien zu Ensebs Theophanie: Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.*, N. F., 8. Bd., Hft. III. Leipzig 1903.

[4] *The Didascalia Apostolorum in Syriac. Edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other mss: Horae Semiticae* No. I. — *The Didascalia Apostolorum in English. Translated from the Syriac: Horae Semiticae* No. II. London 1903.

und Herkunft des Werkes gaben dann H. Achelis und J. Flemming.[1] Bezüglich des Verfassers des Buches sucht Achelis, der seine Untersuchung über die Abfassungszeit mit einem — übrigens gegen das Ende des 3. Jahrhunderts neigenden — *non liquet* schließt, es wahrscheinlich zu machen, daß er neben seinem bischöflichen Beruf auch medizinische Praxis ausübte und vermutlich unter den bischöflichen Ärzten zu suchen ist, die in Coelesyrien aus jener Zeit bekannt sind. Der Schluß der 4. Abhandlung ist der Erwägung gewidmet, ob der Verfasser ein geborener Jude war.

Eine Neuausgabe, sehr eingehende Bearbeitung und geistreiche Erklärung zweier gnostischer Hymnen der syrischen Thomasakten: des Liedes von der Seele, das an die berühmte, aus Matth. 13, 46 geflossene Perlenlegende anknüpft, und des Hymnus auf die Hochzeit der Seele, hat G. Hoffmann unternommen.[2]

Als das Resultat langjähriger, unermüdlicher Arbeitsleistung ist ferner die Ausgabe und Übersetzung von Palladius' A. D. 420 geschriebener berühmter *Historia Lausiaca* zu begrüßen, die E. A. Wallis Budge nach der modernen Kopie einer in der nestorianischen Kirche zu Mosul befindlichen Handschrift des 14. oder 15. Jahrhunderts im Auftrage der jetzigen Besitzerin dieser Kopie, der um die Herausgabe syrischer und äthiopischer Texte hochverdienten Lady Meux veranstaltet hat.[3] Wir erhalten hier die Übersetzung des

[1] *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt.* Leipzig 1904.

[2] *Zwei Hymnen der Thomasakten, herausgegeben, übersetzt und erklärt: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* IV, 1903, S. 273 ff. [vgl. oben S. 167 ff.].

[3] *Lady Meux Manuscript No. 6. The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-Îshô' of Bêth 'Âbhē, edited with an English translation.* Vol. I. *English translation.* Vol. II. *English translation — continued, Index and Syriac Text.* [Printed for private circulation only.] London 1904. (Das Werk umfaßt nahezu 2000 Seiten!)

mittlerweile von Dom Cuthbert Butler edierten griechischen Textes[1] in der in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstandenen Rezension des gelehrten ʿAnānīschōʿ von Bēth-ʿĀbhē, der für sein Werk zwei parallele, ungefähr gleichalterige Vorlagen des 5. oder 6. Jahrhunderts benützt zu haben scheint. Mag auch vielleicht die Glaubwürdigkeit Palladius' in einigen Punkten zu erschüttern sein, so bietet doch dieses sein „Buch des Paradieses der Väter" eine der Hauptquellen für die Kenntnis des Asketen- und Mönchtums in der Wüste des westlichen Deltas und der gebirgigen Thebais Oberägyptens, woran sich, wie Budge treffend bemerkt, spätere Einsiedler und Mönche jahrhundertelang ein Vorbild genommen haben. Eine Untersuchung über das Verhältnis der neu edierten syrischen zum griechischen Text ist späterer Arbeit vorbehalten. Dagegen enthält Stephan Schiwietz' Arbeit über das morgenländische Mönchtum, von der bis jetzt ein Band erschienen ist[2], auf S. 80ff. eine, wenn auch noch ohne Benützung von Budges und Butlers Ausgaben versuchte, so doch wohlgelungene Würdigung der *Historia Lausiaca und Historia monachorum als Hauptquellen des Mönchtums in der nitrischen und sketischen Wüste.* In diesem Zusammenhang darf beiläufig auch bemerkt werden, daß sowohl das von Guidi bekannt gegebene syrische Bruchstück der Biographie Schenutes von Atripe als auch der von Nau veröffentlichte syrische Auszug aus dieser Biographie in Joh. Leipoldts wertvollem Werke über den „Vater der nationalägyptischen Kirche"[3] Berücksichtigung gefunden haben.

[1] *The Lausiac History of Palladius.* II. *Introduction and text: Texts and Studies; contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by J. Arm. Robinson,* Vol. VI. No. 2. Cambridge 1904.

[2] *Das morgenländische Mönchtum.* Erster Band. *Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert.* Mainz 1904.

[3] *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums.* Leipzig 1903.

Von syrischen Heiligenleben hat außerdem Joh. Popescu[1] das Martyrium Christophori aus drei Handschriften herausgegeben und wahrscheinlich gemacht, daß deren syrischer Archetypus aus einem griechischen Texte übersetzt ist, der im allgemeinen mit dem von Usener edierten, aus dem Jahre 890 stammenden identisch ist; sowie auch (gegen K. Richter, *Acta Germ.* V, 1), daß letzterer oder wenigstens ein ihm sehr nahe stehender Text als das Original der Schrift zu betrachten sei. — In die Zeit der monophysitischen Bewegung versetzt uns Fr. Naus Ausgabe (nach vier Handschriften) der Lebensbeschreibung des Heiligen Dioskoros, des monophysitischen Patriarchen von Alexandria, durch seinen Schüler Theopistos[2], eines Panegyricus, der die Erzählung der Vorbereitungen zum Konzil von Chalcedon enthält, ferner die Reise des Dioskoros nach Konstantinopel, die Intrigen gegen ihn, seine Absetzung nach der ersten Sitzung des Konzils (8. Okt. 451), seine Verbannung nach der Insel Gangra in Paphlagonien und sein wundertätiges Leben und Leiden bis zu seinem Tode (4. September 454), nach dem noch sein Blut Wunder wirkte. Es ist nach Naus Darstellung nicht unwahrscheinlich, daß der Kern dieser Biographie, die nicht nur ins Arabische übersetzt wurde, sondern auch mehreren koptischen Schriften als Vorlage diente, schon bald nach dem Tode des Heiligen in Ägypten entstand und nach 512 überarbeitet wurde.

Besonders verdienstvoll ist die von J. Flemming und H. Lietzmann besorgte[3], äußerst übersichtlich und praktisch eingerichtete Neuausgabe der syrischen Übersetzungen apollinaristischer Schriften, die durch die Benützung von Photo-

[1] *Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen.* (Straßburger Diss.) Leipzig 1903.

[2] *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste: Journ. asiatique* 1903, X, 1, p. 5 suivv.

[3] *Apollinaristische Schriften syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister: Abhandlungen der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen,* phil.-hist. Kl., N. F., Bd. VII, Nr. 4. Berlin 1904.

graphien von sieben Handschriften des Britischen Museums den früheren Editionen gegenüber bedeutend vervollständigt werden konnte. Sie enthält die *κατὰ μέρος πίστις* des Gregorius Thaumaturgus, vier Traktate, drei Briefe und sonstige Fragmente des Julius von Rom, des Athanasius *confessio ad Jovianum* und den Traktat *ὅτι εἷς ὁ Χριστός*, die *confessio Synodi Antiochenae* und einige Felixfragmente. Die Abweichungen der griechischen Überlieferung von der in extenso gedruckten postulierten Vorlage des Syrers sind sorgfältig verzeichnet, und Flemming hat ein vollständiges syrisch-griechisches Wortregister beigesteuert.

Endlich verdient hier auch die treffliche Ausgabe, Übersetzung und Erklärung der syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates Erwähnung, die H. Pognon nach einer von ihm in Aleppo erworbenen, vom Jahre 1205 datierten Handschrift veranstaltet hat.[1] Diese Handschrift enthält in zwei Kolumnen sowohl eine syrische wie eine arabische Übersetzung des Werkes, die offenbar gleichzeitig von verschiedenen Vorlagen kopiert sind. Die syrische Übersetzung ist ganz genau der griechischen nachgebildet, oft so sehr, daß durch ihre Kürze die Korrektheit und Deutlichkeit der Wiedergabe leiden; aber der Autor selbst, vielleicht der berühmte Arzt Sergius von Rēsch'ainā oder einer seiner Zeitgenossen, verstand den griechischen Text durchaus. Pognons reichhaltige Noten zu der syrischen Ausgabe und das Glossar der medizinischen Termini technici enthalten auch für die Religionswissenschaft beachtenswertes Material.

M. A. Kugeners Neuausgabe und verbesserte Übersetzung des Lebens des Severus von Antiocheia (512—518) durch seinen Studiengenossen Zacharias Scholiasticus[2], das „für die

[1] *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate.* Première partie. *Texte syriaque.* Seconde partie. *Traduction.* Leipzig 1903. — Vgl. dazu die Besprechung von Th. Nöldeke, *Lit. Ctrbl.* 1903, Nr. 23, Sp. 781 ff.

[2] *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique: Patrol. Orient.* II 1. Paris 1903.

Kirchen- und Sittengeschichte der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts von größtem Wert" ist, indem es uns zeigt, wie damals „eine aus allen Ländern des Reichs gemischte Jugend in Alexandria Rhetorik und Philosophie, in Berytus Jurisprudenz treibt", und uns „Blicke in das Leben der Studenten, in die Verhältnisse der Mönche und der Kirche überhaupt" vermittelt, kenne ich leider nur aus Th. Nöldekes[1] und Fr. Schwallys[2] Anzeigen des Buches.

Von original-syrischen Werken werden die Neuausgaben und -Übersetzungen der bekannten „Edessenischen Chronik" aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts und der ca. 670—680 von einem nestorianischen Mönch verfaßten anonymen syrischen Chronik durch Guidi[3] auch in Religionshistorikerkreisen dankbar begrüßt werden. — Eine Mār Mārūthā zugeschriebene Homilie veröffentlichte mit Übersetzung M. Kmosko[4], während O. Braun[5] seine Studien über die reichhaltige Briefsammlung des Katholikos Timotheus I. durch die Herausgabe bzw. Übersetzung von 19 an dessen Freund Sergius gerichteten Schreiben fortsetzte, die sich „teils mit inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten beschäftigen, teils Einblick in die patristischen und philosophischen Studien ihres Verfassers gewähren". — Von dem hochangesehenen monophysitischen Theologen und überaus fruchtbaren und eleganten syrischen Schriftsteller Bar Ṣalībī mit dem Beinamen Dionysius, der 1171 als Metropolit von Amida starb, gab Hieronymus Labourt[6] die (nach 1166 verfaßte) Expositio Liturgiae nach vier Handschriften kritisch heraus, die bisher nur aus den Übersetzungen Renaudots und Assemanis bekannt war.

---

[1] *Lit. Ztrbl.* 1904, Nr. 1, Sp. 7ff.

[2] *Theol. Litt.-Ztg.* 1904, Nr. 25, Sp. 687.

[3] *Chronica minora, pars prior: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* series tertia, tomus IV. Parisiis 1903.

[4] *Oriens Christianus* III, S. 384ff. [5] *Ibid.* S. 1ff.

[6] *Corpus Script. Christ. Orient.*, series secunda, tomus XCIII. Parisiis 1903.

H. Hilgenfelds ausgewählte Gesänge des nestorianischen Priesters Giwargis Warda[1] und Rahmanis *Studia Syriaca* sind mir nur aus den Anzeigen Nöldekes[2] bekannt geworden. Auch P. Bedjans Ausgabe der Homilien Isaaks von Antiochia[3] und *Mois de Marie*[4] konnte ich nicht einsehen.

Dagegen sei hier noch auf Baumstarks Besprechung der Straßburger Nestorios-Handschrift[5] und auf seine interessante Ausführung über das Miniaturblatt einer syrischen Handschrift aus der ehemaligen Bibliotheca Barberini[6], sowie auf die Untersuchung einiger Scholien von Barhebräus auf jüdische Quellen durch R. Gluck[7] hingewiesen.

Anhangsweise ist der Herausgabe und Erläuterung neuer *Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums* durch P. Kahle[8] zu gedenken; insbesondere aber der interessanten Beschreibung, die Warren J. Moulton von einer Feier des samaritanischen Passahfestes gibt[9], die er auf dem Berge Garizim bei Nābulus in der Nacht vom 11. zum 12. April 1903 beobachtete. 38 Zelte beherbergten die Feiernden, und die Zahl der geschlachteten Lämmer betrug sieben (außer dem üblichen Reservelamm). Im ganzen scheint der alte Ritus noch treu bewahrt zu sein; nur die frühere Sitte, daß Väter und Mütter an ihren Kindern und selbst Säuglingen mit dem

---

[1] *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, hrsgg. mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung.* Leipzig 1904.

[2] Z D M G 58, S. 494ff.

[3] *Homiliae S. Isaaci Antiocheni.* Tomus I. Parisiis 1903.

[4] *Mois de Marie. Texte syriaque.* Leipzig 1904.

[5] *Oriens Christianus* III, S. 516ff.

[6] *Eine syrische „traditio legis“ und ihre Parallelen: ibid.* S. 173ff., 521ff.

[7] *Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Genes. 21—50, Exod. 14. 15, Leviticus-Deuteron. und Josua auf jüdische Quellen untersucht.* (Berner Diss.) Mainz 1903.

[8] *Zeitschr. f. Assyriol.* XVII, 1903, S. 1ff.

[9] *Das samaritanische Passahfest: Zeitschr. d. D. Palästina-Vereins* XXVII, 1904, S. 194ff.




Opferblute einen Strich von der Stirn bis zur Nasenspitze machen, wird jetzt wegen der Mißbilligung der Mohammedaner nicht mehr öffentlich geübt, — sondern heimlich.

II

Im Gebiete der äthiopischen Philologie sind in den letzten zwei Jahren[1] nicht sehr viele, aber einige bemerkenswerte Schriften erschienen.

Einen kurzen Überblick über „Land und Leute" im modernen Abessinien vermittelt des so jäh ums Leben gekommenen[2] Carlo Freiherrn von Erlanger *Bericht über meine Expedition in Nordost-Afrika in den Jahren 1899—1901*[3], in dem u. a. (S. 15) die interessante Sitte im Lande des Negus erwähnt wird, zur Bestimmung eines Verbrechens „den Lebascha einzuholen", d. h. ein betäubendes Getränk einem prophetisch begabten Knaben einzuflößen, der dadurch in Krämpfe gerät und sich während dieser angeblich auf den zu ermittelnden Übeltäter wirft. Auch in C. Conti Rossinis ausführlichem Reisebericht *Al Rágali*[4] finden sich vereinzelt beachtenswerte abessinische Sagen, z. B. (p. 38) die Legende über die Entstehung der Haso-Toroa, einer der traditionellen fünf Gruppen des Saho-Volkes, aus der ehelichen Verbindung des Leichnams eines Junggesellen mit einem lebenden Mädchen, dem dafür von einem Propheten das Paradies versprochen wurde.

---

[1] Für 1903 vgl. Schermans *Orientalische Bibliographie* XVII, S. 313ff. und das knappe Referat von Fr. Praetorius, ZDMG 58, S. 260ff.

[2] Durch einen Automobilunfall zu Salzburg am 4. September 1904.

[3] Sonderabdruck aus der *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.* Jahrg. 1904, Nr. 2.

[4] Estratti dal *Bollettino* della *Società Italiana di Esplorazioni Geografiche e Commerciali,* fascicoli dal XV al XXII del 1903 e dal I al V e VII—VIII del 1904.

Die Beschreibung einer Sammlung von 35 äthiopischen Handschriften im Besitze der katholischen Mission zu Keren (am Fuß des Lalamba) gab gleichfalls C. C. Rossini[1]. Sie enthalten die üblichen Bibelübersetzungen, liturgische Stücke samt dem bekannten Ritualritus *(Maṣḥafa Genzat)*, aus dem die Predigt des berühmten Metropoliten Abbā Salāmā (Ende des 13. Jahrhunderts) hier zum erstenmal in extenso mitgeteilt wird, sowie einige Homilien und Heiligenleben; ferner: ein Exemplar des asketischen Werkes Aragāwi manfasāwi, das auf eine syrische Quelle aus der Mitte des 7. Jahrhunderts zurückgeht; 35 Kapitel der asketischen Schriften Isaaks von Ninive; ein dem Bischof Philoxenos von Mabbūg zugeschriebenes Werk über die ägyptischen Mönche; Panegyrien und Wundererzählungen des H. Michael; einen Teil des Synaxariums (für die zweite Hälfte des Jahres) und mehrere magische Gebete.

Von einer kleinen, fünf Nummern umfassenden amerikanischen Privatsammlung mit Wundererzählungen usw. von den Engeln Mikā'ēl und Rufā'ēl, den Psalmen mit den üblichen Anhängseln und dem *Weddāsē Mārjām* hat E. J. Goodspeed eine Beschreibung gegeben[2], der auch über eine Handschrift des 15. (?) Jahrhunderts im Museum der Newberry Library in Chicago mit dem Text des Johannesevangeliums und einem Gebet an die Jungfrau Maria berichtete.[3]

An Textausgaben haben die Berichtsjahre verhältnismäßig reichen Zuwachs gebracht. Als erster Teil des I. Bandes der von den Professoren am Institut Catholique R. Graffin und F. Nau zu Paris begründeten *Patrologia Orientalis* erschien in Text und Übersetzung das schon von Ludolf benützte, jetzt

[1] *I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren: Rendiconti della Reale Acc. dei Lincei, classe di scienze morali, stor. e fil.*, Serie quinta, Vol. XIII (1904), p. 233 segg.

[2] *Ethiopic manuscripts from the Collection of Wilberforce Eames: Amer. Journ. of Semitic lang. and liter.* XX, 1904, p. 235 ff.

[3] *An Ethiopic manuscript of John's Gospel: ibid.* p. 182 ff.



von J. Perruchon bearbeitete „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde“[1], ein dem 15. oder 16. Jahrhundert zuzuweisendes äthiopisches Originalwerk apokalyptischen und kabbalistischen Inhalts von Abbā Bahaila Mikā'ēl, dessen (zweifelhafter) Wert sich erst nach der genaueren Prüfung seiner Quellen näher bestimmen lassen wird.[2]

Fr. M. E. Pereira verdanken wir die Edition und Übersetzung dreier äthiopischer Heiligenleben: (1) der wahrscheinlich um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert verfaßten Beschreibung vom „Geisteskampf *(Gadl)* und Martyrium des Heiligen Gregorius, des Erzbischofs von Armenien, des Märtyrers im Frieden Gottes“, d. h. des Gregorius Illuminator, der nach der armenischen Überlieferung unter Trdat dem Großen (286—314) den christlichen Glauben eingeführt hat[3]; (2) der koptisch verfaßten, ins Arabische übertragenen und daraus wahrscheinlich am Ende des 13. Jahrhunderts und vielleicht von Abbā Salāmā ins Geʿez übersetzten Geschichte des Martyriums von Isaak von Tiphre (in der Nome Panau im Delta), die angeblich zur Zeit der Christenverfolgung durch Diokletian von einem Verwandten des Heiligen aufgeschrieben wurde[4]; (3) der im 13. Jahrhundert oder nicht viel später entstandenen äthiopischen Version der „Geschichte des Heiligen Abbā Pāuli, des Anachoreten“, die entweder direkt oder durch arabische Vermittelung auf eine der beiden griechischen Versionen des „Lebens von S. Paulus von Theben“ zurückgeht; sie beansprucht insofern besonderes Interesse, als sich eine ihrer Episoden mit einer buddhisti-

---

[1] *Patrologia Orientalis.* Tome I. Fasc. 1. *Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi.* Paris 1903.

[2] Vgl. Fr. Praetorius, Z D M G 58, S. 485 ff.

[3] *Vida de S. Gregorio, Patriarcha da Armenia. Conversão dos Armenios ao Christianismo. Versão ethiopica.* [Lisboa 1903.]

[4] *Martyrio do Abba Isaac de Tiphre. Versão ethiopica.* Lisboa 1903. — *Martyrio do Abba Isaac de Tiphre segundo a versão ethiopica.* Coimbra 1903.

schen Erzählung im Lalita Vistara nahe berührt (Pereira 2, p. 27).[1]

Auch das *Gadl* des Abbā Jonās von Bur aus dem 15. oder 16. Jahrhundert[2] und das aus dem Griechischen übersetzte Leben der Heiligen Maria Aegyptiaca, das für das Mönchsleben des 6. Jahrhunderts nicht ohne Bedeutung ist[3], sind hier zu nennen; desgleichen das — bekanntlich noch in der Faustsage fortlebende — „*Gadl* und Martyrium des Heiligen Queprejānos und der Heiligen Ijusṭā“[4], dessen äthiopische Übersetzung sich weder an die bekannte arabische noch an die bekannte syrische Version anschließt, sondern durch eine bisher unbekannte syrische Mittelstufe auf einen dem von Zahn beschriebenen nahestehenden griechischen Text zurückweist.

Zwei weitere Heiligenleben hat C. C. Rossini im äthiopischen Originaltext, begleitet von einer wörtlichen lateinischen Übersetzung in dem von J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat und B. Carra de Vaux herausgegebenen *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*[5] zugänglich gemacht: das seiner Abfassungszeit nach nicht näher zu bestimmende, vermutlich von einem Priester in Aksum oder im Kloster Dabra Damāh (im nördlichen Tigrē) aufgezeichnete *Gadl* des gefeierten Musikers Jārēd, der ungefähr um die Zeit Gregors des Großen in der aksumitischen Kirche die dort bis heute geltenden Antiphone einführte, drei neue Arten von Musik (das *ge'ez*, das *'ezel* und das *arārāi*) erfand, Hymnen lehrte und mit wunderbarer Stimme

[1] *Vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita. Versão ethiopica.* Lisboa 1903. — *A vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita, segundo a versão ethiopica.* Coimbra 1904.

[2] C. Conti Rossini *Gli Atti di Abbā Yonās.* Roma 1903.

[3] Fr. M. E. Pereira *Vida de Santa Maria Egypcia. Versão ethiopica segundo o ms. oriental 686 do Museu Britannico publicada.* Lisboa 1903.

[4] E. J. Goodspeed *The martyrdom of Cyprian and Justa: Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XIX, 1903, p. 65 ff.

[5] Series altera—tomus XVII. *Vitae Sanctorum antiquiorum. I. Acta Yārēd et Panṭalēwon.* Romae 1904.

begabt war; — und das *Gadl* „des heiligen Pantalēwon der Mönchsklause“, eines der neun Heiligen, die in Abessinien das Christentum verbreitet haben sollen; letztere Schrift ist von dem aksumitischen Metropoliten Isaak, wahrscheinlich am Ende des 15. Jahrhunderts verfaßt und vielleicht auch historisch (für die Regierungszeit Kālēbs) nicht ganz belanglos.

Während die beiden zuletzt angeführten *Vitae Sanctorum* meist lokale Legenden zum Ausdruck bringen, wie sie in solchen Erzeugnissen der äthiopischen Literatur häufig wiederkehren, nimmt das Leben des Heiligen Mercurius (*Gadla Marqorēwos)*, dessen — leider bruchstückweise — Veröffentlichung wir gleichfalls Rossini verdanken[1], größeres Interesse in Anspruch. Das wohl erst im 18. Jahrhundert verfaßte original-äthiopische *Gadl* enthält nämlich außer der Lebensbeschreibung des Heiligen, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Leiter des Klosters Dabra Damāh gestorben sein dürfte[2], auch die Erzählung seiner — übrigens durchaus unbeweisbaren — Abstammung von einem der israelitischen Großwürdenträger, die David, dem Sohne Salomos und der Königin von Saba, nach Äthiopien folgten, als er dort an Stelle seiner Mutter die Regierung übernahm. Dadurch wird das Werk aufs engste mit dem — ausdrücklich als Quelle genannten — Kebra Nagast, der bedeutendsten Sagensammlung der äthiopischen Literatur, verknüpft, auf die ich im nächsten Bericht zurückzukommen hoffe.

Von dieser leitet sich auch die kurze Chronik *Tārika Nagast* ab, die Rossini — nebst zwei weiteren Heiligenleben über die Zeit der Christianisierung Äthiopiens: dem *Gadla*

---

[1] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.* Series altera—tomus XXII. *Vitae sanctorum indigenarum.* Parisiis 1904. — Die einzige Handschrift, die das *Gadl* enthielt, fiel 1904 einer Brandstiftung in Rossinis Wohnung zu Asmara zum Opfer; nur die damals schon von ihm und einem abessinischen Priester kopierten Stücke sind in diesen Abschriften erhalten geblieben.

[2] Vgl. Th. Nöldeke *Lit. Ztrlbl.* 1905, Nr. 1, Sp. 23.

Ṣādeqān und dem *Gadla Libānos* (15. Jahrhundert) — in seinen für Privatkreise gedruckten Reiseerinnerungen[1] mitgeteilt hat. Auch die vielleicht ganz moderne sogenannte „Geschichte Äthiopiens“ *(Tārik za'Itjopejā)*, d. h. zwei kurze Apokalypsen, die E. Littmann mit Übersetzung veröffentlichte[2], sowie auch der fragmentarische Text einer Handschrift von den Inseln des Zawāy-Sees, den C. Mondon-Vidailhet mitteilte[3], gehen direkt oder indirekt auf das Kebra Nagast zurück, mit dem auch die von Littmann herausgegebene und übersetzte, ihrem Inhalt nach freilich nicht hoch zu bewertende moderne Tigrēlegende[4] „Wie der König Salomo zu seinem Sohn dem König Melilik (Menelik) kam“ sich bis in Einzelheiten berührt.

In eine ganz andere Gedankenwelt versetzt den Leser die Lektüre zweier „philosophischer“ Abhandlungen aus dem 17. Jahrhundert, die in der äthiopischen Literatur wohl einzig dastehen. Die erste enthält in knapper klarer Sprache die Autobiographie eines armen, sehr begabten aksumitischen Bauernsohnes, Zar'a-Jā'qob, der, durch gute Schulbildung und fleißiges Studium gelehrter Schriften geweckt, an den Grundsätzen seiner christlichen Religion irre wird, zur Zeit der Wirren unter Socinius (1607—1632), nachdem er bei diesem verdächtigt worden, mehrere Jahre in einer Höhle lebt, später in Enferāz von einem reichen Manne, Habtū, als Schreiber und Lehrer angestellt wird, sich dort Hausstand und Familie gründet und allverehrt ein Alter von 93 Jahren erreicht. Nur die Existenz — so führt Zar'a-Jā'qob in dieser in seinem 68. Lebensjahre niedergeschriebenen Abhandlung aus — eines allgütigen Schöpfers, die sich beweisen läßt, ferner die Unsterblichkeit der Seele,

[1] *Ricordi di un soggiorno in Eritrea.* Fasc. primo. Asmara 1903.

[2] *Abyssinian Apocalypses: Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XIX, p. 83 ff.

[3] *Une tradition éthiopienne: Revue sémitique* 1904, p. 259 suivv.

[4] *Bibliotheca Abessinica.* I. *The Legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum.* Leiden & Princeton 1904.

die Liebe zu den Mitmenschen, das Gebot der Arbeit, die Selbstverbesserung und das Gebet, das immer erhört wird, sofern es nicht Bitten enthält, die der Mensch selbst erfüllen kann, sind Postulate der Vernunft. Alles andere in den heiligen Schriften, deren Wunderberichte für die Welt, die getäuscht werden will, berechnet und auf die Herrsch- und Habsucht ihrer Erfinder zurückzuführen sind, unterliegt dem Zweifel oder ist als von Gott nicht gewollt abzuweisen: das Zölibat und Anachoretentum ebenso wie die mohammedanische Polygamie; die Reinigungs- und Fastengesetze; die Beschränkung der göttlichen Offenbarungen auf eine bestimmte Nation, ja auch die Heiligung des Sabbats. Die Reinheit des Christentums ist verloren gegangen; der Verfasser ist kein Christ, wenn er auch äußerlich seinen Volksgenossen ein solcher zu sein scheint. — Auf Wunsch des Sohnes seines Wohltäters Habtū, namens Walda-Ḥejwat, der zugleich sein eifrigster Schüler war, zeichnete Zar'a-Jāʿqob diese seine Bekenntnisse auf, und Walda-Ḥejwat fügte nach dem Tode des Lehrers eine eigene Abhandlung ähnlichen Inhalts hinzu. Von beiden hat Littmann in vortrefflicher Weise den äthiopischen Text samt lateinischer Übersetzung herausgegeben.[1]

Kehren wir von diesen freigeistigen, von einem in Abessinien sonst nie verspürten Hauch der Aufklärung durchwehten Biographien — womit die lange Reihe der zu verzeichnenden Lebensbeschreibungen abschließt — zurück zu der dort üppig wuchernden Magie, so hat auch auf diesem Gebiete Littmann die edierten Texte bereichert. In der Ausgabe des *Ardeʾet*[2] erhalten wir Text, Übersetzung und Erläuterung der längeren Rezension dieses bei den Abessiniern in hohem Ansehen

---

[1] *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.* Series prima— tomus XXXI. *Philosophi Abessini.* Parisiis 1904. — B. Turaevs russisch geschriebener Aufsatz über die beiden Traktate (Petersburg 1903, bei Littmann zitiert) ist mir weder zugänglich noch verständlich.

[2] *Ardeʾet: The Magic Book of the Disciples* im *Journ. Amer. Oriental Soc.* XXV, 1904, p. 1 ff.

stehenden Werkes, das zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert entstanden ist, bzw. aus einzelnen aus dem Arabischen übersetzten Stücken kompiliert und dann überarbeitet wurde und in manchen gnostischen Überlieferungen auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückweist. Es enthält Weisungen Christi an seine Jünger, wie seine geheimnisvollen Namen, besonders der „Große Name", zur Wunderwirkung und zur Befreiung aus verschiedenen Gefahren zu gebrauchen seien. Eine Reihe der zum Teil stark entstellten heiligen Namen hat Littmann scharfsinnig auf ihre Grundformen zurückgeführt und gedeutet.

Derselbe Gelehrte gab auch die wörtliche Übersetzung einer 1868 in Magdala erbeuteten, aus zwei Pergamentstreifen zusammengesetzten, 147 cm langen Zauberrolle mit drei rohen bildlichen Darstellungen („böses Auge" und Schlangen wie auf den *tabellae devotionum*), die als gutes Beispiel dieser in Abessinien häufigen, gewiß oft als Amulette verwandten Schriftstücke gelten kann.[1] Sie enthält eine Legende vom Kampf des Heiligen Sūsnejos (Sisinnios) gegen Werzeljā, die den Säuglingen nachstellende abessinische Lamia oder Lilith (bzw. auch der babylonischen Labartu entsprechend), und daran anschließend Zauberformeln gegen Kolik und andere Krankheiten, die durch das Aussprechen der geheimen Namen der sie verursachenden Dämonen oder durch die Nennung der Namen von guten Geistern als Gegenmittel (vgl. die *Ephesia grammata*) vertrieben werden. Die Herbeiziehung einiger germanischer Parallelen und eine Untersuchung über „Werzeljā" erhöhen den Wert dieser Mitteilung.

Als Kuriosum darf die kurze Erzählung von einem jüdischen Priester in der ägyptischen Stadt *Akemim* (Aḫmīm) gelten, der eine besondere Verehrung der Jungfrau Maria betätigte und dafür von ihr 130 Jahre zu seinem Leben hinzugelegt erhielt;

[1] *The Princeton Ethiopic Magic Scroll: Princeton University Bulletin* 1904, p. 31 ff.



sie ist äthiopisch und französisch von Jos. Halévy[1] wiedergegeben.

Zum Schluß sei noch auf einige sehr dankenswerte Proben moderner abessinischer Poesie verwiesen, die C. Conti Rossini[2] und R. Sundström bzw. E. Littmann[3] gegeben haben. Wie zu erwarten, enthalten sie u. a. auch Anspielungen auf religiöse Gebräuche, Aberglauben usf., z. B. auf die Deutung der Windrichtung nächtlicher Feuer am Kreuzesfest (27. September, Rossini S. 40) oder auf die Sitte des Rasierens beim Neugeborenen und beim Mündigerklärten als Rest eines früheren Haaropfers (Littmann S. 23).

---

[1] *Un Juif bienheureux: Revue sémitique* 1903, p. 70 suiv.

[2] *Canti popolari tigrai: Zeitschr. f. Assyriol.* XVII, 1903, p. 23 segg.

[3] *En sång på Tigrē-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. Sundström. Utgiven och öfversatt till Tyska af Enno Littmann: Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala.* VIII, 6. Uppsala [1904].

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Le miracle du vase brisé

I J'ai déjà indiqué ailleurs (*Revue des études anciennes*, 1900, p. 73) que plusieurs des miracles d'Asclépios relatés sur les stèles des *'Ιάματα* se retrouvent dans la littérature hagiographique, par exemple celui du vase brisé: un *κώθων* qu'un esclave avait cassé est rétabli en sa forme première, ou, comme disaient les anciens, est «guéri» par Asclépios; — de même un calice en cristal de roche qu'un diacre de Milan[2] avait cassé dans la basilique de St. Laurent, est «guéri» par le saint:

'Ιάματα I, mir. 10 (*I.G.*, IV, p. 226; Dittenberger, *Sylloge* ³, II, p. 653).

Σκευοφόρος εἰς τὸ ἰαρὸν ἕρπων ἐπεὶ ἐγένετο περὶ τὸ δεκαστάδιον, κατέπετε· ὡς δ' ἀνέστα, ἀνῷιξε τὸγ γυλιὸν καὶ ἐπεσκόπει τὰ συντετριμμένα σκεύη· ὡς δ' εἶδε τὸγ κώθωνα κατεαγότα, ἐξ οὗ ὁ δεσπότης

Greg. Turon., *Lib. in gloria martyrum*, 46 (*Monum. Germ.*, p. 518.)

Est apud eandem urbem [Mediolanensium] basilicam s^t Laurenti levitae, ibique admirabili pulchritudine calix cristallinus habebatur. Acta vero quadam solemnitate, dum per diaconem ad sanctum altare

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Par une inadvertance assez forte, Bernoulli place la scène de l'histoire en Auvergne. Les chapitres 44—46 du *Liber in gloria martyrum* concernent Milan.

[3] *Vas lapideum vitrei calicis.* C'était, je pense, un vase en cristal de roche.

εἴθιστο πίνειν, ἐλυπεῖτο καὶ συνετίθει τὰ ὄστρακα καθιζόμενος· ὁδοιπόρος οὖν τις ἰδὼν αὐτὸν «τί, ὦ ἄθλι', ἔφα, συντίθησι τὸγ κώθωνα μάταν; τοῦτον γὰρ οὐδέ κα ὁ ἐν Ἐπιδαύρωι Ἀσκλαπιὸς ὑγιῆ ποῆσαι δύναιτο». Ἀκούσας ταῦτα ὁ παῖς, συνθεὶς τὰ ὄστρακα εἰς τὸγ γυλιόν, ἧρπε εἰς τὸ ἱερόν. Ἐπεὶ δ' ἀφίκετο, ἀνῶιξε τὸγ γυλιὸν καὶ ἐξαιρεν ὑγιῆ τὸγ κώθωνα γεγενημένον.

offerretur, elapsus manu in terram ruit et in frusta comminutus est. At diaconus pallidus et exsanguis collecta diligenter fragmenta vasculi super altare posuit, non diffisus quod eum possit virtus martyris solidare. Denique in vigiliis, lacrimis atque oratione deductam noctem, requisitum calicem repperit super altare solidatum.

Ce texte de Grégoire a été allégué par C. A. Bernoulli (*Die Heiligen der Merowinger*, p. 329) pour montrer comme le miracle paraissait aux gens de la période mérovingienne une chose naturelle et fréquente. Il avait semblé à Frænkel devoir être signalé dans le commentaire du *Corpus*. Si j'avais su que le regretté savant dût utiliser ce rapprochement, je lui en aurais indiqué d'autres analogues, que voici. Il faudrait être plus versé que je ne suis en toute sorte d'hagiographie pour faire l'étude complète de ce vieux thème du miracle du vase brisé.

II *La légende dorée*, n° CXIII. Je cite la traduction de Teodor de Wyzewa (Paris, 1902, p. 415). Il s'agit de St. Donat, évêque d'Arezzo, martyr le 7 août 380. Cf. Perkins *Les sculpteurs italiens*, I, p. 78.

«L'évêque Satyre s'endormit dans le Seigneur, et tout le clergé élut Donat pour le remplacer. Or, comme un jour, suivant ce que rapporte Grégoire dans son *Dialogue*, le peuple communiait pendant la messe, le diacre qui portait le calice sacré fut soudain poussé par les païens si vivement qu'il tomba et que le calice fut brisé en morceaux. Mais Donat, voyant sa douleur et celle du peuple, réunit les morceaux du calice, pria sur eux, et aussitôt il se rejoignirent pour reprendre leur forme première. Seul un de ces morceaux fut caché par le diable. Il manque aujourd'hui encore au calice, qui garde ainsi le témoignage du miracle. Les païens, à la vue de ce miracle, se convertirent au nombre de quatre-vingt, et reçurent le baptême.»

III Le passage des *Dialogues* de St. Grégoire le Grand auquel fait allusion Jacques de Voragine se trouve au l. I, ch. 7 (Migne, *P. L.*, LXXVII, col. 184), et concerne un sous-prieur du nom de Nonnosus, *Νοννῶσος δευτεράριος μονῆς τῆς εἰς τὸ Σεραφθὴν ὄρος* (le mont Soracte):

Alio quoque tempore cum idem vir venerabilis lampades vitreas in oratorio lavaret, una ex eius manibus cecidit, quae per innumeras

partes fracta dissiluit: qui vehementissimum Patris monasterii furorem timens, lampadis protinus omnia fragmenta collegit, atque ante altare posuit, seque cum gravi gemitu in orationem dedit. Cumque ab oratione caput levasset, sanam lampadam reperit, quam timens per fragmenta collegerat. Sicque in duobus miraculis duorum Patrum virtutes imitatus est: in mole scilicet saxi, factum Gregorii qui montem movit; in reparatione vero lampadis, virtutem Donati, qui fractum calicem pristinae incolumitati restituit.

IV *Vita S. Fridolini,* dans les *Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum* de dom Bouquet, III, p. 388 (*Acta Sanctorum,* 6 mars, p. 436). J'emprunte la traduction d'Augustin Thierry dans sa *Sixième lettre sur l'histoire de France:*

«Pendant un séjour du roi Chlodowig à Orléans, l'évêque de Poitiers Adelphius lui amena un abbé nommé Fridolin, qu'on regardait comme saint . . . Le roi leur fit un accueil respectueux et amical, et après s'être entretenu quelques heures avec eux, il ordonna qu'on servît un grand repas. Pendant le dîner, le roi se fit apporter un vase de jaspe, transparent comme du verre, décoré d'or et de pierres précieuses; l'ayant rempli et vidé, il le passa à l'abbé qui le prit, quoiqu'il s'en fût excusé, disant qu'il ne buvait pas de vin; mais, au moment où Fridolin prenait la coupe, il la laissa échapper par accident, et le vase tomba sur la table, puis de la table à terre, où il se brisa en quatre. Un des échansons ramassa les morceaux et les plaça devant le roi, qui paraissait chagrin, moins à cause de la perte du vase, que pour le mauvais effet que cet accident pourrait avoir sur les assistants, parmi lesquels beaucoup étaient encore païens. Toutefois, il prit un air gai et dit à l'abbé: «Seigneur, c'est pour l'amour de toi que j'ai perdu ce vase. Vois donc ce que Dieu voudra faire pour toi en faveur de son Saint Nom, afin que ceux d'entre nous qui sont encore adonnés à l'idolâtrie ne diffèrent plus de croire au Dieu tout puissant.» Alors Fridolin prit les quatre morceaux du verre, les réunit et les tenant serrés dans ses mains, la tête inclinée sur la table, il se mit à prier Dieu en pleurant et en poussant de profonds soupirs. Quand sa prière fut achevée, il rendit le vase au roi, qui le trouva parfaitement restauré, n'y pouvant trouver aucune trace de brisure. Ce miracle ravit les chrétiens, mais plus encore les infidèles qui se trouvaient là en grand nombre. Au même moment, le roi et tout le monde, se levant de table et rendant grâce à Dieu, tous ceux des assistants qui partageaient encore les erreurs du paganisme confessèrent leur foi en la Sainte Trinité et reçurent de la main de l'évêque les eaux du baptême.»

V *Vita S. Benedicti abbatis, auctore S. Gregorio Magno* (*Dial.* II; cf. *Acta Sanctorum*, 21 mars, p. 277).

Nutrix [Benedicti] ad purgandum triticum a vicinis mulieribus praestari sibi capisterium petiit: quod super mensam incaute derelictum, casu accidente fractum est, sic ut in duabus partibus inveniretur divisum. Quod mox rediens nutrix, ut ita invenit, vehementissime flere cepit, quia vas, quod praestitum acceperat, fractum videbat. Benedictus autem religiosus et pius puer, cum nutricem suam flere conspiceret, ejus dolori compassus, ablatis secum utrisque fracti capisterii partibus, sese cum lacrymis in orationem dedit: qui ab oratione surgens, ita juxta se vas sanum reperit, ut in eo inveniri fracturae nulla vestigia potuissent.

Le miracle du crible cassé a été plus d'une fois représenté dans l'art du Moyen-Age: je rappellerai seulement l'une des fresques de Spinello l'Arétin à S. Miniato (Alinari, phot. 4505), et le beau triptyque de Jan Mostaert au musée de Bruxelles (Lafenestre et Richtenberger, *La Belgique*, p. 66; Dehio, *Kunstgeschichte in Bildern*, IV, 23, 3).

VI Le même Saint accomplit une fois le miracle inverse. La chose advint chez des moines de vie très relâchée dont Benoît avait été fait abbé. Les *Dialogues* de St. Grégoire la racontent ainsi (*Acta Sanctorum*, die cit., p. 278):

Fratres ... cum sibi sub eo conspicerent illicita non licere ... tractare de eius morte aliqui conati sunt, qui inito consilio venenum vino miscuerunt. Et cum vas vitreum, in quo ille pestifer potus habebatur, recumbenti Patri ex more monasterii ad benedicendum fuisset oblatum, extensa manu Benedictus signum crucis edidit, et vas, quod longe tenebatur, eodem signo rupit, sicque confractum est, acsi in illo vase mortis pro cruce lapidem dedisset.

VII *Vita S. Leonis auctore Wiberto archid. Tullensi*, II, 6 (Migne, *P. L.*, CXLIII, 494; Watterich, *Pontificum romanorum vitae*, I, p. 157). Il s'agit de Brunon de Dabo, évêque de Toul de 1026 à 1049, puis pape sous le nom de Léon IX. Le même miracle est relaté encore dans *Victoris papae olim Desiderii abbatis Casinensis dialogi* III (Migne, *P. L.*, CXLIX, 1007) et dans le *Sermo venerabilis Brunonis episcopi de symoniacis*, édition des *Monum. Germaniae, libelli de lite*, II, p. 547).

Herimarus abbas coenobii s[i] Remigii Remorum pontificis, ei [Leoni] quemdam scyphum pretiosi mazeris ob sui memoriam obtulerat, quem vir sanctus pro caritate dantis in proprios usus sibi servari constituerat. Sed quadam vice minister ei potum daturus, in multas partes casu confractum repererat. Cuius particulas electus Domini quocunque erant sibi deferri praecipit et nihil tale futurum

suspicatus, cunctas suo loco quasi delectando reposuit adstantibusque laetabundus dixit: Potens est Omnipotentis maiestas in pristinam integritatem has restituere fracturas. *Quo dicto, protinus consolidatae sunt partes, ita ut, ad memoriam facti, signum fracturae ad instar subtilissimi capilli circumquaque appareret, sed quod magis mirum erat, nil intra positum liquoris efflueret. Huius rei adest testis congruus, venerandus Hugo Chrysopoleos episcopus, qui cum lacrymis se praesentem adfuisse testatur et devoto furto se illud vas sancto viro abstulisse laetatur.*

Je transcris le récit de Didier parce qu'il est le seul qui mentionne le *signum fracturae ad instar subtilissimi capilli.* Les trois récits ne concordent pas sur le point de savoir en quoi était la coupe de Léon: suivant Didier et le *Sermo*, elle était en bois, *lignarium poculum, scyphum ligneum; scyphum pretiosi mazeriis* disent au contraire les mss. de la *Vita;* les Bollandistes ont proposé *marmoris;* mais cf. Du Cange s. v. *mazer.*

VIII Les Saints, eux aussi, ont leur destin. Ni St. Léon IX, ni même le grand St. Benoît ne sont plus en vogue; et qui songe aujourd'hui du saint abbé Fridolin? Un autre thaumaturge a conquis les âmes, auquel la foi populaire attribue bien des miracles qui avant lui étaient à d'autres. Il a dépouillé les Saints des temps mérovingiens du miracle du vase brisé, comme ils en avaient dépouillé Esculape. L'attribution de ce miracle à St. Antoine de Padoue est du reste ancienne, puisque le *Liber miraculorum* (*Acta SS.*, juin, II, p. 730) et Jean Rigaud († 1323) en parlent déjà (cf. *La vie de St. Antoine de Padoue*, par J. Rigaud, frère mineur, évêque de Tréguier, publiée d'après le ms. 270 de Bordeaux par le P. Ferdinand-Marie d'Araules, Bordeaux, 1899, p. 50; Lepitre, *St. Antoine de Padoue*, dans la collection «Les Saints», p. 101). Voici comment le raconte une récente brochure de propagande (*La Vie merveilleuse de St. Antoine de Padoue*, par la comtesse de Chabannes, chez Paillard, à Abbeville, s. d., p. 16):

«En traversant la Provence, le Saint et son compagnon reçurent l'hospitalité chez une pieuse femme ... Elle leur prépara un modeste repas et courut chez sa voisine emprunter ce qui lui manquait pour faire honneur à ses hôtes ... Le compagnon du Saint prit fort maladroitement et brisa un vase de cristal qui avait été emprunté à la voisine ... Profondément touché de l'affliction de sa bienfaitrice, Antoine, reposant sa tête dans ses mains, se mit à prier. Or, pendant qu'il priait, on vit les fragments du vase brisé se rapprocher et former un vase intact: il ne restait plus de trace de l'accident.»

Paul Perdrizet

O. Basiner, **Ludi saeculares.** Drewnjerimskija ssjekuljarnyja igry, Warschau 1901, 326 und CXV S. Der Wert dieses russisch geschriebenen Buches beruht (auch für den, der die Sprache nicht beherrscht) auf seinen Beilagen. Diese enthalten sämtliche auf die Säkularfeiern bezüglichen literarischen und epigraphischen Zeugnisse mit kritischem Apparat, eine ausführliche Beschreibung der Säkularmünzen einschließlich einer Reihe nicht dazugehöriger Stücke, deren Beischrift SAECVLARES oder SAECVLVM auf die Thronbesteigung der betreffenden Kaiser gedeutet wird, eine Besprechung der sogenannten Säkularlampen, die in gleichem Sinne erklärt werden, eine chronologische Übersicht der Säkularspiele nach den Quellen, endlich eine gedrängte chronologische Tabelle. Die beigegebenen Tafeln (davon I und II am Kopf des Buches) bieten folgende Abbildungen: I. Statue des Augustus aus Primaporta; II. Panzer dieser Statue; III. Karte des alten Rom (die Namen der für die Säkularfeier in Betracht kommenden Örtlichkeiten sind rot unterstrichen); IV. Ara Ditis et Proserpinae: Plan, Restauration und Fragmente; V. Restauration der Pfeiler mit dem Protokoll der Feiern des Augustus und des Septimius Severus; VI.—XII. Säkularmünzen.

Eine knappe Inhaltsangabe des Werkes wird den Lesern dieser Zeitschrift erwünscht sein. Daß an dieser Stelle die Kritik nicht Sache des Berichterstatters ist, möchte ich dazu ausdrücklich bemerken.

Kapitel I. Über Bedeutung, Etymologie und Herkunft des Wortes saeculum. Nach Zurückweisung der übrigen Erklärungen und Etymologien wird die Ansicht Buechelers gebilligt, saeculum-saiculum komme von der Wurzel sa-„säen“ und bedeute ursprünglich „das Gesäte“, „der Same“, „die Aussaat“. Diese Bedeutung ging über in die Bedeutung „Geschlecht“, „Generation“, aus der sich weiter die Bedeutung „Zeitalter“ entwickelt, indem hierunter das Maximum menschlicher Lebensdauer begriffen wird. Das Wort saeculum - saiculum entstand bei den Faliskern im südlichen Etrurien und ging von ihnen zu den stammverwandten Römern über. Dafür sprechen (1) sabino-faliskische Elemente im Kulte der römischen Säkularfeiern, (2) der Umstand, daß die Vorstellung von dem Maximum menschlicher Lebensdauer etruskischer Abkunft ist. Die Römer verbanden mit dem etruskischen, durch Falisker vermittelten, Begriff saeculum von Anbeginn nach etruskischer Weise die Vorstellung einer hundertjährigen Periode.

Kapitel II. Die Herkunft der römischen Säkular- oder Tarentinischen Spiele. Die römischen Säkularspiele, deren Ritual deutlich auf ein griechisches Vorbild weist, stammen aus Tarent, wie

zunächst aus dem Namen der Örtlichkeit des Marsfeldes hervorgeht, wo die Spiele gefeiert werden: Tarentum. Beziehungen der Römer zu Tarent sind auch sonst vorhanden. Um das Vorbild der Säkularspiele zu bestimmen, sind nicht nur die Berichte über die älteste Feier (249 a. C.) zu beachten, sondern auch die späteren über die Feier des Augustus zu verwerten, d. h. auch für Apollo und Diana, die erst unter Augustus in den Bereich des Festes gezogen werden, müssen die Voraussetzungen im griechischen Vorbild gegeben sein.[1] Dieses Vorbild ist allein in den Hyakinthien von Amyklä zu finden, die auch für Tarent vorauszusetzen sind. Die Übereinstimmungen sind folgende: die gleiche Jahreszeit, Sommeranfang; dreitägige Dauer; Verbindung von Tag- und Nachtfeiern; Hymnengesang, Chortänze, Wettkämpfe; Bedeutung der Zahl 27; die Hyakinthien achäischer Herkunft, die Säkularspiele Achivo (graeco Achivo) ritu. Das wichtigste Moment ist die Verbindung unterirdischer und himmlischer Gottheiten. Die Hyakinthien setzen Hyakinthos und Apollo zueinander in Beziehung. Beide sind Sonnengottheiten, Hyakinthos ist die untergehende Sonne (daher wird er zu einem chthonischen Gott), Apollo die aufgehende. Zu diesen Sonnengöttern treten in Amyklä als entsprechende Mondgottheiten Artemis und Polyboia. Sonne und Mond sind die ältesten Gottheiten von Amyklä. Daher finden die Hyakinthien um Sommersonnenwende statt. Dieselben Doppelungen wie die Hyakinthien weisen die Säkularspiele auf: Apollo und Artemis auf der einen Seite, auf der andern Dis = Hyakinthos, Proserpina = Polyboia. Weitere Übereinstimmungen: auf dem Altar zu Amyklä auch Demeter und die Moiren dargestellt, bei der augusteischen Feier auch Opfer an Tellus und die Mören dargebracht; Altar des Hyakinthos als sein Grab Ausgangspunkt der Hyakinthien; Altar des Dis und der Proserpina Ausgangspunkt der Säkularfeier. Diese Feier des saeculum condere gründet sich auf die mythische Vorstellung von der Bestattung der alten und der Geburt der neuen Sonne, wie sie in Amyklä hervortritt. In allmählicher Erweiterung tritt an die Stelle der Tages- die Jahressonne, endlich größere Zeiträume wie lustrum und saeculum.

Kapitel III. Die Beziehung der römischen Säkularspiele zum Gentilkulte der Valerier, sowie die Entstehung und Bedeutung des letzteren. Die Überlieferung setzt die Säkularspiele in Beziehung zum Gentilkult der Valerier, die Quelle unserer

[1] Nur mit einem Worte sei hier daran erinnert, daß die Hereinziehung des Apollo in dem Privatkulte des kaiserlichen Hauses ihren Grund hat.

Nachrichten ist Valerius Antias. In der Überlieferung scheiden sich zwei Teile, von denen sich der erste auf den Gentilkult, der zweite auf einen öffentlichen Kult bezieht, der mit dem Tarentum des Marsfeldes und dem Altar des Dis und der Proserpina verbunden ist. Dieser zweite Teil muß nach 249, dem ersten Jahre, in dem Säkularspiele gefeiert wurden, entstanden sein. Der erste, ältere Teil berichtet von der sabinischen Herkunft der Valerier und einer privaten Kultgründung auf dem Marsfeld in den ältesten Zeiten Roms. Die Legende hat die Absicht, die Bedeutung des Namens Valerii (von valere) zu erklären. Dis und Proserpina sind nicht die ursprünglichen Namen der Götter, zu denen die gens Valeria in Beziehungen stand, es sind die sabinischen Gottheiten Soranus und Feronia. Soranus ist Sonnengott und galt als Wolf (hirpi). Die Geschichte bei Servius Än. XI 785 ist ein Sonnenmythus: die Priester des Soranus sind Vertreter der Sonne, desgleichen die Wölfe; die Eingeweide, die von den Wölfen aus dem Altarfeuer geraubt werden, sind die Sterne, die von dem Licht der Sonne verscheucht werden. Die Höhle, zu der die Wölfe laufen, ist der Abendhimmel, die hervorquellenden pestbringenden Dämpfe, an denen die Hirten sterben, bedeuten die Dunkelheit der Nacht, desgleichen die Pest, die nun hereinbricht. Das Orakel befiehlt den Hirten, daß sie den Wölfen nachahmen und vom Raub leben, d. h. die Nacht wird aufhören, wenn die Sonne von neuem die Sterne verscheucht, nämlich am Himmel erscheint. Als Sonnengott konnte Soranus heitere und düstere Züge erhalten und an Dis wie Apollo angeglichen werden. Ebenso ist seine Genossin Feronia bald Juno, bald Persephone, denn sie ist Mondgöttin. Die Geschichten bei Verg. Än. VIII 563 ff. (dazu Servius), Serv. Än. VII 800 sind astrale Mythen. Der doppelte Charakter des sabinischen Kultes stimmt zu dem gleichen Charakter der Säkularfeier, auch weisen andere Tatsachen darauf hin, daß die Valerier von alters her Sonne und Mond verehrten. Soranus und Feronia also brachten die Valerier aus ihrer sabinischen Heimat mit nach Rom. Daß gerade auf dem Marsfelde Kult von Sonne und Mond heimisch war, zeigen die Namen der agri Lunirius und Solinius für Teile dieser Gegend. Mars selbst ist Sonnengott.

Kapitel IV. Die Vermischung des Gentilkultes der Valerier mit den sogenannten Tarentinischen oder Säkularspielen und die Feier der ersten Säkularspiele in Rom. Zwischen Tarentinern und Samnitern-Sabinern bestanden mannigfache nähere Beziehungen. Der Mischungsprozeß zwischen römischer und großgriechischer Kultur wird besonders lebhaft seit der Eroberung von Tarent. Eine wichtige Persönlichkeit ist Livius Andronicus, der 250

nach Rom kam. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er 249 an der Ausrichtung der tarentinischen Spiele beteiligt war. Eine bedeutende Rolle spielten bei dieser Gelegenheit auch der Pontifex Tiberius Coruncanius und der Konsul P. Claudius Pulcher. Auch die Claudier stammten aus sabinischem Geschlecht und standen in freundschaftlichen Beziehungen zu den Valeriern. Sie hatten für die griechische Kultur große Sympathien. Einer der Magister des Quindecemvirnkollegiums, M. Livius Salinator, war vielleicht der Patron des Livius Andronicus, er konnte seinen Klienten sowohl dem Konsul wie dem Pontifex nahe bringen. 249 wurden also die sacra privata der Valerier in sacra publica umgewandelt. Die äußere Veranlassung zu diesem Ereignis gaben besondere Prodigien, auch begann man seit diesem Jahr mit der genauen Aufzeichnung der Prodigien. In dieselbe Zeit fällt die Regelung der annales maximi, nicht ohne Zusammenhang mit der neuen Ära. Das Jahr 249 galt als das 500. Jahr seit der Gründung Roms, die auf das Jahr 748 fixiert worden war.

Kapitel V. Kritik der Überlieferung über die angeblichen Säkularspiele vor 249. Die aus Valerius Antias geschöpften Berichte über frühere Säkularfeiern stammen aus den widerspruchsvollen Valerierlegenden, die eine Verherrlichung des Geschlechtes und der ihm befreundeten Claudier zum Ziele haben.

Kapitel VI. Die Säkularfeier von 149 und 146. Die doppelte Feier erklärt sich aus der Vornahme einer instauratio, die durch Zweifel an der Richtigkeit der Ära von 249 verursacht wurde und das Jahr 746 als Gründungsjahr Roms bezeichnete.

Kapitel VII. Die Säkularfeier des Augustus 17 a. C. Das sibyllinische Orakel ist nicht im Zusammenhang mit der Feier des Augustus entstanden (Diels), sondern zur Zeit des Sulla bald nach dem Brande des kapitolischen Tempels. Die wichtigste rituelle Neuerung dieses Orakels ist die Ausdehnung des saeculum auf 110 Jahre, welche Lehre aus Ägypten stammt. Man erwartete demgemäß die Säkularfeier im Jahre 39, doch die Bürgerkriege machten sie unmöglich. Es scheint, daß sich Augustus im Jahre 23 mit dem Gedanken einer Feier trug, doch er kam erst im Jahre 17 zur Ausführung. Die Wahl des Jahres begünstigte das 10jährige Jubiläum des Prinzipats, die Geburt des Lucius und vor allem das Erscheinen eines Kometen. Den Schluß des Kapitels bildet eine Schilderung der augusteischen Feier an der Hand der Zeugnisse. Anzumerken ist, daß der Verfasser die Ansicht vertritt, das Lied des Horaz sei auf dem Palatin wie auf dem Kapitol vollständig abgesungen worden.

Hiermit vergleiche man nun die Aufzeichnung aus Tclav im östlichen Georgien (s. 146f.). Gott will sein Patenkind, den starken Amiran, fesseln. Er zeigt ihm einen Pfahl und eine Schnur: „Schlage den Pfahl in die Erde, binde die Schnur darum und das andere Ende um deinen Fuß, und laß uns sehen, ob du ihn herausreißen kannst.“ Amiran meinte, es sei unter seiner Würde, sich mit solchen Kindereien abzugeben, aber er könnte ja Gott folgen. Und nun geschah es, daß, je mehr Amiran zog, je fester stand der Pfahl, und zuletzt war er in einen Steinpfeiler verwandelt, der aus den Tiefen der Erde herauswuchs, und aus der Schnur war eine Eisenkette geworden.

Ähnlich ist die Sage im westlichen Georgien. Hier will Amiran mit seinem Paten Jesus Christus im Wettstreit die Kräfte messen. Christus geht darauf ein, legt aber erst eine Schnur um Amiran und befestigt diese an einem Pfahl, den er in die Erde steckt. Nun zieht Amiran, kann die Schnur aber nicht losbekommen, sondern diese verwandelt sich in eine Kette.

Man wird zugeben, daß die kaukasischen Fesselungsgeschichten, besonders die erste, selbst in Einzelheiten, große Ähnlichkeit mit der vom Fenriswolf zeigen.

Das Alter des Glaubens an einen gefesselten Dämon, bei dessen Loswerden die Welt vergeht, läßt sich im Kaukasus durch den armenischen Geschichtschreiber Moses von Khorni bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts verfolgen. Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der griechischen Prometheussage hat Wilh. Müller in einer (mir unbekannten) Abhandlung von 1883, „Prometheische Sagen im Kaukasus“, in der Russischen Revue 23, 193ff. nachzuweisen gesucht.

B. Kahle

Zu den Mitteilungen Osthoffs über die Bedeutungsentwickelung von „Werk“, „Handlung“ zu „Zauber“ (Archiv VIII S. 60) gestatte ich mir die Bemerkung, daß eben dieser Übergang sich auch im Semitischen findet. Das aramäische Wort *maʿbādā* „Zauberei“ (syrisch und mandäisch) gehört zu dem Stamme *ʿbad* „tun“, „machen“, ist also eigentlich auch „das Antun“. Auch *ʿubdā* „Tat“ kommt auf jüdischen Zauberschalen in dieser Bedeutung vor. Nach den Angaben in Delitzsch's Assyrischem Handwörterbuch S. 119 Sp. 1 ist derselbe Übergang auch für das assyrische *epēšu* „machen“ „behexen“ anzunehmen, wie auch schon Delitzsch a. a. O. l. 45 zweifelnd vorschlägt.

Breslau **Siegmund Fraenkel**

Zu den im Archiv VII 524 kurz besprochenen Weihinschriften der Göttin Ma kommt jetzt die Weihung auf einem während der Ausgrabungen 1902/03 gefundenen Marmoraltärchen zu Pergamon: *Ἀσκληπιακὸς ἰατρὸς | Μᾶ | Ἀνεικήτωι.* „Auf der Rückseite wagerecht gestellt, das Blitzeszeichen, darüber ein Adler mit gesenkten Flügeln." Ath. Mitteil. XXIX (1904) 169 f. Nach den Herausgebern, die auf Papageorgios' Publikation verweisen, ist diese Inschrift 'anscheinend älter' als die edessenischen; der Beiname sei vermutlich aus dem Mithrasglauben übernommen.

G. Knaack

In der Beilage zum Offenburger Gymnasialprogramm 1904 „Die Legende von der heiligen Ursula" vertritt G. Zutt die Ansicht, die vielbesprochene Clematiusinschrift in St. Ursula zu Cöln sei die eigentliche Veranlassung geworden, diese Legende gerade in Cöln zu lokalisieren. Die ganze Untersuchung, deren vorliegender erster Teil beachtenswerte Beiträge zur sprachlichen und sachlichen Aufhellung jener Inschrift gibt, verfolgt das zunächst nur in Aussicht gestellte Ziel, „den mythologischen Kern der Legende von der heiligen Ursula und ihren Begleiterinnen", „der überall in Deutschland spukenden Ursel mit ihren verzauberten Bergfräulein" zu ermitteln.

S. Brandt

Alphabete. Bruchstück aus Tenos, das H. Demoulin dort a. 1903 im Lokalmuseum abgeschrieben hat, (oben und unten intakt, Schrift der Kaiserzeit):

\ ΜΝΞΟΠ
◌ΙΛΟΙΓΝΗ
/ΜΠΟΣ
ΣΔΙΟΔΩ

[α β γ δ ε ζ η ϑ ι κ] λ̣ μ ν ξ ο π [ρ σ τ υ φ χ ψ ω]
. . . . φί λοι γνή[σιοι[1]. . .]
[. . . . . σ]ṿ μ π ο σ [ι α σ τ α ὶ[2]] . . .]
. . . . ς Δ ι ο δ ω [ρ ο— . . . . . .]

Zwei Alphabete aus dem 'magasin des colonnes', 'dans une cage d'escalier' in Delos, eins von *A* bis *E*, das andere von *A* bis *N* gehend, siehe Bull. hell. XXIX 1905, 37 (A. Jardé).

F. Hiller von Gärtringen

---

[1] cf. I G III 1079. 1275 (Athen).

[2] Ziebarth *Griechisches Vereinswesen* 56 (aus d. Gegend von Philippopel).

In den „Abhandlungen der kaiserl. histor.-antiquarischen Gesellschaft zu Odessa“ Band XX (1897) veröffentlicht E. R. v. Stern eine größere Anzahl von Graffiti, die auf Gefäßen oder Gefäßscherben aus Südrußland eingekratzt sind. Darunter befinden sich zwei Alphabete [und zwar auf der unteren Seite von Gefäßböden].

Nr. 62 aus Theodosia ist nur etwa die Hälfte eines Bodens, auf dem den Rand entlang ein jonisches Alphabet bis *N* eingekratzt ist. Die 2. Hälfte stand ganz offenbar auf dem fehlenden Rest des Bodens. In der Mitte des Bodens ein Kappa, doppelt so groß als die Buchstaben des Alphabets. Vertauscht ist in der Reihe *H* und I (= Z).

Nr. 63. Unter dem Boden eines kleinen Gefässes ist ein vollständiges jonisches Alphabet (von I [= Z] ab den Rand entlang) eingekratzt. Merkwürdig ist, daß *B* mit *Γ*, *Δ* mit *E* vertauscht ist, dann die Reihe aber regelmäßig fortläuft. Nur steht *Y* statt *I* und statt *Ω* ein etwas undeutliches Zeichen, *H* am ähnlichsten.

Im Anschluß hieran erwähnt v. Stern einen Polyeder mit 24 Seitenflächen, auf deren jeder ein Buchstabe des Alphabets eingeritzt ist, ebenfalls in Theodosia gefunden, Material: blaue ägyptische Fayence.

Er hält ihn für ein Spielzeug, mit dem die Kinder „spielend“ das Alphabet lernen möchten; — ein kindlicher Einfall.

Rudolf Hackl

Alphabetzauber bei der consecratio ecclesiae. Nach altem Brauch der Mailänder Kirche wird nicht nur innerhalb der Kirche das Alphabet kreuzweise auf den Boden geschrieben, sondern auch außerhalb derselben vom weihenden Bischof an jeder der vier Wände angebracht, siehe Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Studi e testi 7. Roma 1902) p. 21. 22. Das Pontificale Romanum kennt die Anbringung des Alphabets an den äußeren Wänden der Kirche nicht.

H. Usener

J. Blau behandelt in der Zeitschrift f. öst. Volkskunde X 1904, 129 ff. die eisernen Opfertiere aus Kohlheim. Es sind dies an hundert rohe verrostete Figuren von Tieren, meist Pferden und Kühen, die in der Leonhardskirche auf einem alten Tisch hinter der Chorstiege umherliegen. Am Nachmittag des Ostermontag wählen die Bauern der Umgegend (meist Bäuerin oder erwachsene Tochter) die entsprechend ihrem Viehstand in Betracht kommenden Stücke aus und tragen sie zum Hochaltar. „Die Figuren werden mit dem Opfergeld berührt, auf dem Altartische auf beide Seiten umgedreht und dann liegen gelassen.“ Hierauf folgt ein Geldopfer. Am Abend sammelt der Meßner die Tiere und trägt sie an den

alten Platz Der Tisch mit den Tieren ist S. 131 abgebildet, desgleichen andere Figuren desselben Charakters aus dem Museum f. öst. Volkskunde (sogar eine Biene). Exzerpte aus verwandten Berichten machen den Schluß. — Jetzt ist dazu zu vergleichen Richard Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904. **L. Deubner**

In den Comptes rendus de l'académie des inscr. 1904, 509 ist der Deckel eines von Herrn Delattre in Karthago entdeckten Sarkophags publiziert: in seinem Giebel befindet sich eine Darstellung der Skylla mit ausgebreiteten Armen, aus ihren Lenden springt nach beiden Seiten je ein Hundeprotom vor. Herr Berger fügt auf S. 510 ff. hinzu, daß durch diese Darstellung die Deutung des S. 511 abgebildeten Basreliefs vom Mausoleum zu El-Amrouni auf Skylla gesichert ist. Hier erblickt man dieselbe Gestalt mit ausgebreiteten Händen. Ihr Körper aber geht in vegetabilische Voluten über, aus denen je ein Hund, Wolf, Löwe und Bär hervorwachsen. Anlehnung an Orpheus, der auf demselben Monument dargestellt ist, scheint vorzuliegen. Sicher ist die eschatologische Bedeutung der Skylla. — Ebenda S. 555 wird folgende Inschrift aus dem Gebiet des alten Neferis veröffentlicht:

ADONI · AVG · SAC | PRO SALVTE · IMP · CAES · L · SEP TIMI·SEVERI·PERTINACIS | AVG·ET·IMP·CAES | M·AVRELI· ANTONI|NI·PII·FELICIS·AVG|ET·IVLIAE-DOMINE (sic)|AVG.

Daraus geht die Existenz eines Adonisheiligtums an diesem Orte zu Anfang des 3. Jahrhunderts hervor. Adonis begegnet in Afrika selten, ein sacerdos Adonis ist aus der Gegend von Utica bekannt, CIL VIII 1211, siehe a. a. O. S. 554. **L. Deubner**

Im Archäologischen Anzeiger von 1904 S. 11ff. bespricht J. Ziehen im Anschluß an einen Aufsatz des Pester Professors Hampel im Archaeologiai Ertesitö die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter. Hampels Verteilung der 67 aufgezählten Exemplare auf drei Gruppen wird gebilligt und der Versuch gemacht, die Bestandteile der zugrunde liegenden Kultbilder von den liturgischen Bildern und Symbolen des Mysterienkultus zu scheiden. Dazu treten übernommene Motive aus anderen Kulten, vor allem aus dem des Mithras. **L. Deubner**

In der Revue biblique internationale 1903, 93ff. macht A. Janssen interessante Angaben über das Blutritual beim arabischen Ahnenopfer. Vgl. Mitt. des deutschen Palästinavereins 1903, 74. **L. Deubner**

In den Mitt. des deutschen Palästinavereins 1903, 73f. bringt J. Goldziher Arabische Parallelen zu „Milch und Honig“ als Kennzeichen der Fruchtbarkeit. Kennzeichen des Überflusses ist im selben Bereich Honig und Wasser. **L. Deubner**

Herr Ronzevalle veröffentlicht in den Comptes rendus de l'acad. des inscript. 1904, 8—12 ein in Syrien nahe bei Damaskus gefundenes roh gearbeitetes Relief mit Darstellung eines Reiters, der als Attribute eine Peitsche und eine Keule führt, während die Anordnung seines Haares auf eine solare Gottheit schließen läßt; das Kostüm ist die Uniform eines römischen Kavallerieoffiziers. Ronzevalle stellt diese Mischung von Herakles und Helios neben Juppiter Heliopolitanus, den von Heuzey Compt. rend. 1902, p. 190 behandelten Gott *Γεννέας* und den *θεὸς σῴζων* der Phryger. **L. Deubner**

Im Globus 86, 366 berichtet P. v. Stenin über einen Aufsatz von A. Balof in der Zeitschrift „Shiwopisnaja Rossija“ I Nr. 35, betreffend den Geist der Getreidedarre und sein Namensfest bei den Großrussen. Jede Getreidedarre bewohnt ein besonderer Schutzgeist, Owinny oder Owinnik, dem Aussehen nach ein großer schwarzer Kater. An seinen Namensfesten, 24. August, 14. September, 1. Oktober, dürfen die Getreidedarren nicht beheizt werden. Geopfert wird ihm der Hahn, das Sinnbild des Feuers, wobei eigentümliche Gebräuche beobachtet werden. **L. Deubner**

Eine interessante Mitteilung über die Bestattung auf den Salomoinseln liest man nach Edge-Partington, Joyce, Davis und Codrington im Globus 86, 368. Danach schlossen die Eingeborenen den Schädel des Verstorbenen oder ganze Kadaver in hölzerne Fische oder Kanus und bewahrten sie auf.[1] Ein solcher Fisch ist a. a. O. abgebildet; man sieht den darin liegenden Schädel, da der Deckel aufgeklappt ist. Man vermißt die Deutung: Fisch wie Kanu sind natürlich dazu bestimmt, den Toten oder sein Haupt über das Meer ins Jenseits zu tragen. Vgl. Usener, Sintflutsagen S. 115 ff. **L. Deubner**

[1] Bisweilen wurde nach einiger Zeit der Leichnam mit Ausnahme des Schädels bestattet.

[Abgeschlossen am 8. Mai 1905.]

I Abhandlungen

Hermes und die Hermetik

Von **Th. Zielinski** in Petersburg

I

Das hermetische Corpus

Gewiß wird jeder mit lebhaftester Genugtuung von Reitzensteins Absicht Kenntnis genommen haben, uns an Stelle der quantitativ und qualitativ ungenügenden Ausgabe Partheys eine vollständige und kritisch gut fundierte Sammlung der Hermetika zu schenken. Die Proben, die er in seinem 'Poimandres' gibt, lassen das Beste erwarten[1]; aber das ist es nicht allein.

[1] Doch sollte der Herausgeber den ihm gebührenden Dank nicht verringern durch die beabsichtigte Änderung der traditionellen Numerierung. Haben wir denn wirklich noch nicht genug an Bakchylides, Dio Chrysostomos, Aristoteles' Politik, Plotin u. a.? „Aber es ist nach dem Poimandres ein Traktat ausgefallen.“ Und wenn dem so wäre — würde ein Ib *(deest)* das geängstigte philologische Gewissen nicht völlig beruhigen? Ist es deshalb nötig 'XIII (bzw. XIV)' statt des einfachen XIII zu zitieren und dadurch Mißverständnisse und Zeitverlust zu verursachen? — Zum zweiten sei der Herausgeber inständigst gebeten, die 'byzantinischen' Titel beizubehalten. Das Bedürfnis, das sie ins Leben rief, besteht für den denkenden Leser auch heute, und dem besagten Gewissen genügen auch Klammern. — Zum dritten: die Stichphrase wie es Wachsmuth im *Stobäus* tut, gesperrt zu drucken; das erleichtert die Orientierung ungemein und tut dem Gewissen keinen Schaden, da wohl niemand glauben wird, der Sperrdruck gehe auf die Überlieferung zurück. — Was die Kritik anbelangt, so ist der Herausgeber mit Lücken etwas freigebig; aber da er seine Ausfüllungen einklammert, so wollen wir mit ihm nicht rechten.

Durch seine historische Beleuchtung des Gegenstandes hat die Hermetik zum Teil wenigstens den Wert wiedergewonnen, den ihr Casaubons entmutigende Entdeckung genommen hatte: zwar eine Prophezeiung aus dem Kindesalter der Menschheit wird sie nimmer werden, aber auch nicht mehr für ein bloßes Anhängsel des Neuplatonismus gelten dürfen: das Schlagwort 'hellenistische Religion' ist ausgesprochen.

Ob auch mit Recht? — Eins ist freilich richtig: die Beweisführung des Verfassers ist oft recht undurchsichtig und szs. agglutinierend; das gibt ihr einen im Gegensatz zur bekannten 'Sophistik' durchaus 'wissenschaftlichen' Anstrich, und mancher wird dem Verfasser zustimmen, um der Verpflichtung zu entgehen, seinen Gedankengang zu begleiten. Ich habe dennoch letzteres vorgezogen; nach mehrfacher Lektüre seines Buches bin ich zur Überzeugung gekommen, daß das chronologische Hauptresultat richtig und auch im einzelnen vieles gut beobachtet und gefolgert ist; sein Hauptfehler ist eine übertriebene — er verzeihe das Wort — Ägyptomanie, die ihn veranlaßt, gut Griechisches an das Land der Pharaonen abzutreten. Das zu beweisen soll die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein; in diesem haben wir es mit der Komposition des hermetischen Corpus zu tun.

Dieses besteht bekanntlich 1) aus den 'XVII bzw. XVIII' handschriftlich überlieferten Traktaten, 2) aus dem lateinischen 'Asclepius' des Pseudoapulejus, 3) aus den großen stobäischen Fragmenten der *Κόρη κόσμου*, 4) aus den übrigen Fragmenten, die uns der Herausgeber hoffentlich vollständig, mit Einschluß der alchemistischen, geben wird. Ein Gemenge aus „verschiedenen theologischen Systemen und sehr verschiedenen Zeiten", wie Reitzenstein mit vollem Recht behauptet (S. 130). Sehr glücklich war auch seine Idee, eine dualistische und eine (nur nicht ägyptisch!) pantheistische Richtung zu unterscheiden; im folgenden denke ich seine Beobachtungen zu vermehren und zu beleuchten.

1. Als die älteste Schrift des hermetischen Corpus wird mit Recht der Poimandres (I) hingestellt. Der Empfänger der Offenbarung wird nicht beim Namen genannt; sehr begreiflich, da er der Redende ist. Daß es Hermes sei, will Reitzenstein dem Verfasser der „jüngeren Poimandres-Schrift“ XIII nicht glauben: „Der Begründer der Gemeinde ist hier (XIII) schon Hermes. Die Person des Stifters war also verblaßt und der Erinnerung entschwunden.“ Einen Grund zu dieser Skepsis vermag ich nicht zu entdecken; für Hermes sprechen dagegen folgende: 1) Wenn XIII 15 Hermes sich als den Empfänger der von Poimandres ausgehenden Offenbarung bekennt — *ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* (auf I 1 *ἐγώ εἰμι Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* zurückweisend) *πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν* — so ist das jedenfalls ein Zeugnis zugunsten der gleichen Präsumption für I. — 2) Auf XIII spielt XI *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν* an, dessen letzte Worte *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ* durch die Fortsetzung der soeben zitierten Worte aus XIII ... *εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν* hervorgerufen sind (unten § 15). Hier ist somit *Νοῦς* = *Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς*; also hat auch der Verfasser von XI im Träger von I Hermes gesehen. — 3) Die glänzende Entdeckung Reitzensteins[1], daß der befremdliche Berg in Arkadien im 'Hirten' des Hermas durch die Benutzung der „Urform des Poimandres“ durch Hermas erklärt wird, setzt den Hermes als Religionsstifter geradezu voraus (S. 33 „Daß Hermes auch in seiner Heimat Arkadien erscheint, kann nicht befremden“ — also nimmt hier Reitzenstein an, daß Hermes in der „Urform des Poimandres“ vorkam — hat er das

[1] Ich füge hinzu, daß auch der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* bei Hermas aus dem *Poimandres* stammt: als *ἄγγελος* gibt sich Poimandres I 22 zu erkennen, wo er sich dem *τιμωρὸς δαίμων* gegenüberstellt, und das *μετανοήσατε* ist § 28 die unmittelbare Folge der Offenbarung. — Und da liegt es auch nahe, im Verfassernamen 'Hermas' ein auf hermetische Einwirkungen zurückzuführendes Pseudonym zu sehen.

später vergessen?) 4) Der Urpoimandres knüpft an die Straßburger hermetische Kosmogonie an — doch darüber später.

Es bleibt also dabei — im Poimandres ist Hermes der Empfänger der Offenbarung. Und nun zu dieser selber.

2. Im Anfang war der Nus als Licht und die Finsternis, die den feuchten Urstoff aus sich erzeugt; von jenem steigt zu diesem der Logos, der Sohn des Nus, hernieder und bewirkt die Scheidung der Elemente. Hierauf erzeugt der Nus einen zweiten Nus, den Nus-Demiurgos als den Gott des Feuers und des Pneuma[1] (§ 9); dieser schafft die sieben Planetengeister in der Region des Feuers.

Dies die hermetische Dreifaltigkeit: Nus der Vater, Nus der Demiurg und Logos. Die Auffassung ist durchaus realistisch, gerade so wie in der biblischen Genesis; von einem Gegensatz einer Welt des Seins und einer Welt des Scheines ist keine Spur: der Nus thront in der Region des Pneuma über dem Feuer.

Mit diesem 'Hauptbericht' ist nun, wie Reitzenstein richtig erkannt hat (S. 37 f.), ein zweiter verwirrend zusammengestellt (§ 6 *τί οὖν* — 8). Danach ist die ganze Welt archetypisch im Nus vorgebildet in einer Unzahl von *δυνάμεις*; nach ihr schafft die *Βουλὴ θεοῦ λαβοῦσα τὸν λόγον* die sichtbare Welt in ihren Elementen und Seelen. Hier haben wir den Gegensatz des *νοητὸς* und *αἰσθητὸς κόσμος*, und zwar diesen als Nachbildung (*ἐμιμήσατο*) von jenem — das ist der platonische Idealismus,

[1] Es war ein Irrtum Reitzensteins, hier Pneuma mit 'Luft' zu identifizieren (S. 46); vielmehr ist *πνεῦμα* die Quintessenz und daher = *νοῦς* (so heißt § 5 Logos, *ὁ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς υἱὸς θεοῦ*, auch *πνευματικὸς λόγος*). Auch im *λόγος ἱερός* (III) ist das *πνεῦμα* (*πν. νοερόν, πν. θεῖον*) von den vier Elementen verschieden. Der Irrtum hat auch weiter gezeugt: S. 47 findet Reitzenstein mit Unrecht eine Unklarheit im Bericht von der Erschaffung der Tiere, weil hier die Luft mit erwähnt ist, 'nur um die beiden *κατωφερῆ στοιχεῖα* konnte es sich zunächst handeln'. Dieser sind eben drei; auch in der 'jüngeren Poimandres-Schrift' XIII 6 ist das Feuer das einzige *ἀνωφερὲς στοιχεῖον*, — ebenso Ascl. 2.

aber beileibe kein 'Pantheismus' (S. 46), wie Reitzenstein annimmt, um die Einlage für ägyptisch erklären zu können. Ägyptisch ist in ihr nur ein Name, und der ist nachträglich hinzugekommen und dann wieder ausgeschieden: mit Recht betont nämlich Reitzenstein die Persönlichkeit der *Βουλὴ θεοῦ* und ihre Verwandtschaft mit Isis; ich glaube noch weiter gehen zu dürfen: die *Βουλὴ θεοῦ* ist die Isis als *Κόρη κόσμου*. Doch das führt uns vom Thema ab.

3. Es folgt die Lehre vom Sündenfalle des Menschen; auch diese wird in zwei Auffassungen vorgetragen, wie wir gleich sehen werden. Zunächst der Sündenfall des 'Hauptberichtes', um die Reitzensteinschen Termini beizubehalten.

Der Nus-Demiurgos vereinigt sich mit dem Logos und bringt die von ihm geschaffenen Planetensphären in Bewegung (die Erklärung s. u. § 6); die vom Logos verlassene Natur (*φύσις*), d. h. die drei *κατωφερῆ στοιχεῖα*, schafft die *ζῷα ἄλογα*. Hierauf schafft Nus der Vater den Menschen nach seinem Ebenbild, *οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου*. Dieser betrachtet die Schöpfung des Demiurgen in der Region des Feuers[1], d. h. die Planetengeister; *οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως. καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς*[2] *καταπονῆσαι*. (?)

---

[1] § 13 *καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί* — so ist zu schreiben für das handschriftliche *ἐν τῷ πατρί*, das unsinnig ist und aus dem gleich folgenden *ὑπὸ τοῦ πατρὸς* stammt. Cf. § 9 . . . *Δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὤν*; X 18 *δημιουργὸς γὰρ ὢν ὁ Νοῦς τῶν πάντων ὀργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρῆται*.

[2] D. h. des oberhalb des Feuers thronenden obersten *νοῦς*. Auch im *ἱερὸς λόγος* thront das *πνεῦμα νοερὸν* oberhalb des Feuers (§ 2 *πυρὶ τῶν ὅλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι*. Dem widerspricht gleich unten *καὶ περιειλίχθη τὸ περικύκλιον ἀέρι κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχούμενον*. Oberhalb der Sphären die Luft? Es wird wohl *πυρί* zu schreiben sein).

Das ist die erste Fassung; aber freilich sehr verdunkelt. Ich begnüge mich einstweilen damit, die echte Version nackt hinzustellen; die Begründung kann erst später (§ 5) gegeben werden.

Nus der Vater schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde und weist ihm den Platz oberhalb der *ἁρμονία* der Sphären an mit dem Verbot, diese Grenze zu überschreiten. Der Mensch verletzt das Verbot im Wahne, damit höhere Macht zu erlangen; indem er jedoch die Sphären durchdringt, wird er von ihrer Schlechtigkeit angesteckt und verfällt dadurch der *εἱμαρμένη*, die eben das Walten der Sphären ist: *ὑπεράνω ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος*.

Und nun der zweite Sündenfall.

4. Es ist ein Bericht von hoher poetischer Schönheit, geradezu überraschend in dieser etwas kahlen Welt der höchsten Dinge (§ 14).

Der Mensch, das schöne Ebenbild der Gottheit, steigt zur Natur hernieder[1]; wie diese ihn sieht, lächelt sie ihm in Liebe zu (*ἐμειδίασεν ἔρωτι*). Er steigt noch tiefer; da erblickt er im Wasser der Welt sein eigenes Spiegelbild und entbrennt

---

[1] Es wird erlaubt sein, auch in diesem Zusammenhang auf die poetische Verklärung dieser hermetisch-gnostischen Idee hinzuweisen bei Immermann *(Merlin)*:

> Und zitternd setzt Er ein des Chaos Schichtung,
> Die tote, dumme, farbenlose Masse,
> Das Öde, Trübe, Finstre, Nebelnasse,
> Als eine Schranke gegen die Vernichtung,
> Daß leblos den Despoten sie umwalle!
> Ich aber schwang mich auf des Sturms Gefieder
> Voll brünst'gem Mitleid zur Verworfnen nieder —
> Das ist die Wahrheit von der Engel Falle.

Vgl. meine *„Tragödie des Glaubens“* S. 13 ff. — Im übrigen sei noch hervorgehoben, daß die hier vorausgesetzte Theorie der Liebe und Gegenliebe diejenige Platons im Phädros ist (cap. 36, bes. 255 D vom *ἐρώμενος: ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε*). Vgl. I. Bruns *Vortr. u. Aufs.* 122 f.

in Liebe zu ihm. Nun will er hienieden bleiben. Der Wille wird zur Tat, er geht in das vernunftlose Bild ein — die Natur umfängt ihn, zieht ihn zu sich nieder, und sie vereinigen sich in Liebe. So zeugt er das Menschengeschlecht, dem der Schöpfer das Wort zuruft: *ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα.*

Ein wunderbar tiefes Wort ... aber betrachten wir zuerst den Bericht. Wo haben wir Ähnliches schon gelesen? Ménard ist die Sage von Narciß eingefallen (S. LII); aber hier fehlt der entscheidende letzte Zug.[1] Andere werden an Hermaphrodit und Salmakis denken: verwandt sind beide. Aber nur eine Sage enthält alle erforderlichen Züge: es ist die von Hylas, wie sie uns Properz schildert. Properz d. i. Kallimachos von Kyrene — was ich um des späteren willen betont haben möchte (I 20, 41 ff.)

> et modo formosis incumbens nescius undis
> errorem blandis tardat imaginibus. —
> cuius ut accensae dryades candore puellae
> miratae solitos destituere choros,
> prolapsum leviter facili traxere liquore;
> tum sonitum rapto corpore fecit Hylas.

So ward Hylas Geliebter — der Hyle! Ich denke, dieser Zusammenklang ist entscheidend; um der Etymologie willen wurde das Mythologem zum Philosophem[2]. Und es war nicht

---

[1] Allerdings wollen ihn einige bei Plotin herauslesen *Enn.* I 6, 8: man soll nicht dem Schönen der Erscheinungswelt nachstreben, da es doch nur Schattenbild sei: *εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὗ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο, κτέ.* Aber der Name ist nicht genannt, und bei der Verwandtschaft Plotins mit der platonisierenden Hermetik liegt es nahe, auch hier denselben Mythus, wie im *Poimandres*, vorauszusetzen.

[2] Vielleicht geht die Ähnlichkeit noch weiter. Gleich Hylas, dem Liebling des Herakles, ist auch der *Ἄνθρωπος* ein *ἐρώμενος: ὁ Νοῦς ἠράσθη αὐτοῦ ὡς ἰδίου τόκου.* Ja selbst die absonderlichen Liebesbezeigungen der Boreaden finden an dem Liebeswerben der Geister (*οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ*) ihre Parallele (vgl. § 14 *διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν:*

einmal abnorm; die Verwandtschaft des bithynischen Jünglings mit Adonis und Attis leuchtet ein, und diese beiden stellt der von Hippolyt V 168, 38 zitierte mythosophische Text als Typen des ersten Menschen hin.

Und nun die Lehre. Der Mensch wäre unsterblich geblieben, wenn er die Liebe nicht gekannt hätte, welch letztere wiederum die Unsterblichkeit der Gattung bedingt; denn diese zwei Unsterblichkeiten schließen sich gegenseitig aus. So ist *αἴτιος τοῦ θανάτου* = *ἔρως*. Und darum ist die fleischliche Liebe des Menschen Sündenfall.

5. Dem Fall entspricht der Aufstieg — die *ἄνοδος* des Menschen zur Unsterblichkeit (§ 24 ff.). Der Leib gehört der Hyle an, aber nicht nur dieser: *καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον*[1] *παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας.* Das wird im einzelnen so ausgeführt.

1) *καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.* Das entspricht deutlich dem zweiten Sündenfall, der eben durch die *ἄλογος φύσις* verursacht wurde. Und hier bemerkt jeder einen Nachklang der platonischen Psychologie, der Dreiteilung der Seele in *λόγος*, *θυμός* und *ἐπιθυμία*: die zwei letzten Bestandteile gehen in die Physis ein, die eben *ἄλογος* ist. Der Mensch steigt als der reine Logos zum Himmel empor . . . Doch nein:

Prop. 29), denn der *ἔρως* ist dem astrologischen Sündenfalle fremd. Doch dem sei, wie ihm wolle. Daß die Quantität des *υ* in *Ὕλας* und *ὕλη* verschieden ist, war für die antiken Etymologen selbstverständlich kein Hindernis.

[1] Auch das ist (wie *ἐπικείμενος*) ein Terminus, der bei Aristoteles nicht vorkommt, aber im Anschluß an die aristotelische Terminologie konsequent entwickelt ist. Da der Reine die Sünden des Fleisches nicht geübt hat, waren sie bei ihm (als *ἀπόρροιαι* der Dämonen) nur *δυνάμει* vorhanden, ohne zur *ἐνέργεια* zu werden. Folgerecht heißen bei den Kirchenvätern die Geistlichen, denen ihre Funktionen untersagt sind, *ἀνενέργητοι*.

2) *καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ* (Mond) *δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ* (Merkur) *τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν [δόλον] ἀνενέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ* (Venus) *τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον κτέ.* Offenbar ein Gegenstück zum ersten Sündenfall; aber wie ist es mit dem obigen zu vereinigen?[1] Wenn die *ἐπιθυμία* bereits an die Physis abgetreten war, — wie konnte da z. B. die *ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη* für die Sphäre der Venus zurückbleiben?

Ich denke, die Betrachtung der *ἄνοδος* hat uns zweierlei gelehrt.

Erstens, daß die beiden Sündenfälle in der Tat gewaltsam zusammengekittet sind.

Zweitens, daß jener astrologische Sündenfall in der Tat einer war. Denn nun erst verstehen wir die Worte *ἕκαστος* (der Sphärengötter) *μετεδίδου* (dem Menschen) *τῆς ἰδίας τάξεως ... καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ...*; es sind die sündhaften *ἐπιθυμίαι*, die sie dem Menschen einimpfen, um ihn dadurch sich, d. h. der *εἱμαρμένῃ* untertan zu machen. Aber natürlich konnten sie das nur, wenn er durch ihre Sphären durchging: somit mußte zuerst im Menschen der Gedanke aufsteigen zu *ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων*, und dann die verhängnisvolle Begabung eintreten. — Damit ist der § 3 a. A. versprochene Beweis nachgeliefert. Er ließe sich noch reicher gestalten auf Grund des von Reitzenstein beigebrachten Materials; aber das nächste ist es doch, daß man den Poimandres aus sich selbst erklärt, — und hier genügt es auch.

Die saubere Scheidung der zwei Sündenfälle hat aber auch weitere Erkenntnisse zur Folge, denen wir nun näher treten wollen.

6. Der 'hyletische' Sündenfall wies uns in der Scheidung *λόγος, θυμός, ἐπιθυμία* einen platonischen Zug auf; einen

[1] Den Widerspruch hat schon Reitzenstein bemerkt (S. 52), der die Teile indessen anders abgrenzt.

weiteren platonischen Zug bietet die Auffassung, danach der hyletische Mensch ein Spiegelbild des himmlischen ist. Ist aber der hyletische Sündenfall platonisch, so liegt es nahe, ihn mit der von Reitzenstein erkannten, von mir als platonisch charakterisierten Einlage von der *Βουλὴ θεοῦ* in Zusammenhang zu bringen (oben § 2). Und nun fällt auch auf sie ein überraschendes Licht: *Βουλὴ θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο* — der Logos ist ja (platonisch, nicht hermetisch) der *Ἄνθρωπος* mit Abzug der von der *ὕλη* stammenden *ἐπιθυμία* und *θυμός*, und wenn die *Βουλὴ θεοῦ* mit Isis als *κόρη κόσμου* identisch ist, so ist sie auch mit der *φύσις* identisch. So erstreckt sich demnach die platonisierende Einlage viel weiter, als Reitzenstein annahm: ihr gehört auch der ganze hyletische Sündenfall an.

Ebenso ungezwungen verbindet sich der astrologische Sündenfall mit der Kosmogonie des 'Hauptberichtes'. Jetzt können wir auf zwei wichtige Fragen die Antwort geben: warum schafft nicht Nus der Vater die Sphären, sondern der Demiurg, und warum auch dieser ohne den Logos? Weil die Sphären der Sitz des Bösen sind, mit dem sie den Menschen anstecken; darum sind sie auch nicht in der Region des Pneumas, sondern in der Region des Feuers, von wannen die Geister der Qual stammen (§ 23). — Doch vom Ursprung des Übels später; hier soll noch auf einige Einzelheiten hingewiesen werden. Wir haben in der rein dualistischen Poimandreslehre eine platonisierende und eine peripatetische Auffassung ausgeschieden[1]; wie verteilen sich nun auf sie die Termini Nus, Demiurgos, Logos, *ἀρρενόθηλυς*, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *αἰσθητός* und *νοητός*?

[1] Die Termini sollen nicht in ihrer ganzen Strenge verstanden werden; eigentlich wäre es vorsichtiger, von einer idealistisch-dualistischen und einer realistisch-dualistischen Auffassung zu reden, denen die später zu behandelnde pantheistische entgegengesetzt ist. Ich ziehe das Anschaulichere vor.

Die erstgenannte hermetische Dreifaltigkeit[1] gehört der peripatetischen Auffassung an. Daß der Demiurg aus dem Timaios stammt, verschlägt nichts, da seine Rolle hier eine andere ist (nicht die Weltseele, sondern das Böse soll er schaffen). Den Logos kennen wir als stoisch; in der Hermetik ist er in der 'peripatetischen' Auffassung heimisch, wo er im platonisierenden Bericht vorkommt, ist er das *λογιστικόν* im Menschen. Der *Νοῦς* ist gemeinsam, aber in dem peripatetischen Bericht, wie bei Aristoteles, als der zeugende Vater, im platonisierenden als der *νοητὸς κόσμος*.

Die Zweigeschlechtlichkeit möchte man vom platonisierenden Menschen fernhalten, da hier die Weiblichkeit durch die *φύσις* vertreten ist, die die vom *Ἄνθρωπος* gezeugten Kinder gebiert. Anders im peripatetischen Bericht, wo überhaupt keine weiblichen Potenzen vorkommen. Wenn dem so ist, so wird ursprünglich § 16 die Geburt von 7 Söhnen und 7 Töchtern berichtet haben — wir kommen darauf noch zurück (unten § 32) — und das Schöpferwort § 18 sich daran angeschlossen haben. Das Dazwischenliegende ist dann Konkordanztheologie.

7. Und nun eine Hauptfrage: woher stammt das Böse? Gehen wir von der peripatetischen Auffassung aus, so müssen wir sagen: aus dem von den Planetensphären zusammengehaltenen Kosmos — die Sphären sind es ja, die den Menschen mit den Lastern angesteckt haben; dann ist das Gute in Gott allein. Gehen wir dagegen von der platonisierenden aus, so stammt es aus der Hyle, die sich dem Menschen vermählt hat, d. h. der Erde.

Diese einleuchtende Deduktion gibt uns die Möglichkeit, auch über den Poimandres hinaus die Spuren unserer zwei Versionen zu verfolgen.

[1] Gleichbedeutend § 19 *ἡ πρόνοια* (= *Νοῦς*) *διὰ τῆς εἱμαρμένης* (= *Δημιουργός*, vgl. § 9) *καὶ ἁρμονίας* (= *λόγος*, vgl. § 10).

Die zweite Asklepiosschrift (VI) geht vom Satze aus *τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ.* Der wird eingehend durchgeführt; der Mensch ist nur *κατὰ σύγκρισιν* gut, insofern das geringste Übel hienieden als gut gilt (§ 3), und gar der Kosmos ist ganz schlecht: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας.* So stellt sich denn unser Traktat als die Fortführung der peripatetischen Poimandreslehre dar. Das ist diejenige, die — in konsequenter Entwickelung eines aristotelischen Gedankens — die planetaren *ἀπόρροιαι* in ihrer ethischen Wirkung und somit die Siebenzahl der *κακίαι* in ihr System aufgenommen hatte. Wir waren ihr bereits in der peripatetischen *ἄνοδος* des Poimandres begegnet, wo sie genau, auch qualitativ, den sieben Sphären entsprach (§ 25).

I: 1) *αὐξητικὴ καὶ μειωτικὴ ἐνέργεια* (Mond); 2) *μηχανὴ τῶν κακῶν* (Merkur); 3) *ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη* (Venus); 4) *ἀρχοντικὴ ὑπερηφανία* (Sonne); 5) *θράσος ἀνόσιον* (Mars); 6) *κακαὶ ἀφορμαὶ τοῦ πλούτου* (Jupiter); 7) *ἐνεδρεῦον ψεῦδος* (Saturn).

II: Anders § 23 *τοῖς δὲ* 1) *ἀνοήτοις* 2) *καὶ κακοῖς* 3) *καὶ πονηροῖς* 4) *καὶ φθονεροῖς* 5) *καὶ πλεονέκταις* 6) *καὶ φονεῦσι* 7) *καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι,* der aus der Region des Feuers stammt.

Hier (VI) ist das Register wieder ein doppeltes; erstens § 1:

III: 1) *ἐπιθυμία* des Erwerbs (Merkur); 2) *λύπη* (Saturn); 3) *πόλεμος* (Jupiter); 4) *ἀδικία* (Sonne); 5) *ἔρως* (Venus); 6) *ὀργή* (Mars); 7) *ζῆλος* (Mond)[1].

Zweitens § 3.

IV: *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικὸν* (*τὸ ἀγαθόν*), *τὸ παντόθεν ἐσφιγμένον* 1) *κακίᾳ,* 2) *καὶ πόνοις,* 3) *καὶ ἀλγηδόσι,* 4) *καὶ*

[1] Hier sind die Beziehungen im Text nicht gegeben; einleuchtend sind nur 1. 5. 6, die übrigen etwas bei den Haaren herbeigezogen. Für 2 und 7 war das 'Saligia'-Register maßgebend, wo die invidia dem Mond, die der *λύπη* verwandte Trägheit dem Saturn zukommt (s. Philol. 64, 21); für 3 und 4 der Text: *οὔτε κρεῖττον αὐτοῦ ἐστιν οὐδὲν ὑφ' οὗ πολεμωθήσεται οὐδὲ σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ εἰς τὸ ἀδικηθῆναι.* Die *σύζυγος* des Helios ist eben die *σελήνη*, die er bei jeder Syzygie ihres Lichtes beraubt.

ἐπιθυμίαις, 5) *καὶ ὀργαῖς*, 6) *καὶ ἀπάταις*, 7) *καὶ δόξαις ἀνοήτοις*. Hier ist es das *σῶμα ἐσφιγμένον*, das durchaus an die Sphären zu denken zwingt; darum ist in der alchemistischen Hermetik die *Ὀσίριδος ταφὴ ἐσφιγμένη* das Symbol der Welt (Olympiodor 42 = Berthelot, Alchimistes 95). Aber die qualitative Zuordnung ist nicht durchgeführt; darin — und auch sonst — erinnert Reg. IV an II.

Der Vollständigkeit wegen sei noch IX 3 hinzugefügt:

V: ... *ὅστις* (*ὁ δαίμων*) *ὑπεισελθὼν ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα, καὶ ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν*, 1) *μοιχείας*, 2) *φόνους*, 3) *πατροτυπίας*, 4) *ἱεροσυλίας*, 5) *ἀσεβείας*, 6) *ἀγχόνας*, 7) *κατὰ κρημνῶν καταφορὰς καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα*.

8. Ist somit die Grundauffassung von VI der peripatetische Dualismus, so sind um so mehr zwei Stellen auszuscheiden, die einleuchtende Widersprüche enthalten.

Nachdem nämlich § 2 in aller Schärfe betont worden war, daß der Kosmos als ein *παθητόν* (ganz aristotelisch) des *ἀγαθὸν* bar sei, fährt Hermes also fort: *ὥσπερ δὲ μετουσία πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ δεδεμένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, ὡς ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν οὐκ ἀγαθός. καὶ γὰρ παθητός ἐστι καὶ κινητὸς καὶ παθητῶν ποιητής*. Also: der Autor des Traktats hatte in Gott das lediglich aktive und folglich lediglich gute Prinzip gesehen (*πᾶν γὰρ τὸ χορηγοῦν ἀγαθόν* § 1), im Kosmos das lediglich passive und folglich lediglich schlechte (*ὅπου δὲ πάθος οὐδαμοῦ τὸ ἀγαθόν* § 2) — das ist der klare Dualismus. Umgekehrt behauptet der Autor der Einlage, der Kosmos wäre beides und somit als aktiv gut, als passiv schlecht. Ist nun aber der Kosmos aktiv, so ist er eben damit göttlich; die Einlage gibt sich somit als eine pantheistische Korrektur des dualistischen Traktats zu erkennen (ähnlich im pantheistischen „Asclepius“ c. 16; s. u. § 21).

Dieser peripatetisch-dualistische Traktat geht nun bis § 4, wo er mit einer Danksagung an die Gottheit passend abschließt; was weiter folgt von *αἱ γὰρ ἐξοχαὶ τῶν καλῶν* an, bringt ein ganz neues Moment herbei: nämlich das Motiv der Schönheit. Auch die Schönheit ist Gott allein eigen, denn das Schöne ist eins mit dem Guten und gleich diesem dem Kosmos fremd. So weit ergänzt der Fortsetzer den Autor, ohne ihm zu widersprechen; wenn er aber fortfährt, daß das Schöne und Gute *μέρη τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁλόκληρα, ἴδια αὐτοῦ μόνου, οἰκεῖα ἀχώριστα ἐρασμιώτατα, ὧν ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρᾷ ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ* — so widerspricht er der oben behaupteten Impassibilität Gottes aufs schärfste (§ 1 *οὐδὲ ... ἐρασθήσεται*). Und sieht man genauer zu, so entdeckt man auch den heterogenen Charakter der Fortsetzung: *τὸ δὲ καλὸν καὶ ἀγαθόν ἐστι· ἀγαθὸν ⟨δὲ⟩ οὐδέν ἐστι καταλαβέσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· ⟨οὐδὲ οὖν καλόν·⟩*[1] *πάντα γὰρ τῷ ὀφθαλμῷ ὑποπίπτοντα εἴδωλά ἐστι καὶ ὥσπερ σκιαγραφίαι.* Also: die Dinge der Erscheinung Spiegel- und Schattenbilder des Seins; das ist dieselbe platonisierende Auffassung, die uns im hyletischen Sündenfall begegnet ist. Es ist also klar: § 4—6 tragen platonisierend-dualistische Lehre vor. Und zwar ist hier die Ausscheidung eine reinliche: weder der Pantheist noch der Platoniker haben ihre peripatetische Vorlage alteriert.[2]

Was hat aber die Fortsetzung veranlaßt? Die Frage kann, denke ich, bündig beantwortet werden. Die *Κλείς* (X), deren vermittelnden Charakter schon Reitzenstein erkannt hat (S. 46[1]), hatte die Frage nach dem Wesen der Welt vom pantheistischen Standpunkt ausgehend (§ 10 *τίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε*) also beantwortet: *ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός· ὑλικὸς γὰρ καὶ εὐπάθητος.* Also: der Autor der *Κλείς* billigt die Deduktion

[1] Diese Ergänzungen scheinen mir notwendig.

[2] Nur vom Schluß des § 3 *καὶ τὸ πάντων κάκιστον* glaube ich, daß er vom Autor der Fortsetzung (vgl. § 6) herrührt. Zum Gedanken vgl. *Κόρη κόσμου* S. 398, 7 ff. W.

des Autors von VI „die Welt passiv, folglich nicht gut“, schlägt aber eine Vermittelung vor: „die Welt nicht gut, aber doch schön“. Diesen Vermittelungsvorschlag weist nun der auf VI fußende, dabei aber doch platonisierende Autor der Fortsetzung ab: auch nicht schön, denn auch das Schöne kommt nur der Gottheit zu.

9. Wir sind mit VI fertig und kehren zur leitenden Frage zurück: Woher stammt das Übel? „Aus dem Kosmos“ antwortet die peripatetische, „aus der Erde“ die platonisierende Hermetik; für die erste Auffassung war VI ein Zeuge, für die zweite ist es die dritte Asklepiosschrift IX *περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως*.[1] Ihr platonisierender Charakter geht schon aus den einleitenden Worten hervor: *αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης* (wenn der Autor fortfährt *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφότεραι ἡνῶσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι ἐν ἀνθρώποις λόγῳ*, so ist diese Ausnahmestellung des Menschen durch seine Doppelnatur — I § 15 im platonisierenden Sündenfall — bedingt); und so ist denn auch die Antwort auf die Frage nach der Herkunft

[1] Sie gibt sich in den einleitenden Worten als die Fortsetzung eines *λόγος τέλειος* an Asklepios. Als dieser gilt seit Bernays der Asclepius des Pseudoapulejus (*Ges. Abh.* I 341); eben darum nimmt Reitzenstein an (S. 195), daß unser *IX* ehemals umfassender war, da er in seiner jetzigen Kürze neben dem *Asclepius* nicht gleichberechtigt sei. Ich würde eher umgekehrt schließen, zumal folgendes hinzukommt. § 4 verweist Hermes mit *εἴπομεν* auf den früheren Dialog, d. h. auf den *λόγος τέλειος*; die Stelle ist aber im *Asclepius* nicht zu finden. Die Hauptsache ist freilich, daß unser *IX* und folglich auch der *λόγος τέλειος* platonisierend-dualistisch, der *Asclepius* pantheistisch ist. Nun zitiert Lydus *de mensibus* (vgl. Bernays l. c.) ein Bruchstück aus einem *λόγος τέλειος* des Hermes, das die Unterwelt nach Plato schildert und im *Asclepius* gleichfalls fehlt (IV 32; 149. Mit Unrecht läßt Wünsch *Ascl.* 28 vergleichen; dies Kapitel hat nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem zitierten Fragment); es ist erlaubt zu vermuten, daß es eben der unsere war. Die Versetzung der Strafgeister in die Unterwelt stimmt zur Auffassung der *γῆ* als des Sitzes der *κακία*.

des Übels die erwartete: § 4 *τὴν γὰρ κακίαν ἐνθάδε δεῖν οἰκεῖν εἴπομεν ἐν τῷ ἑαυτῆς χωρίῳ οὖσαν· χωρίον γὰρ αὐτῆς ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὥς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες* (vgl. § 5). Daß das letztere die Antwort auf die Grundidee von VI ist, hat schon Reitzenstein erkannt (S. 26); mein Zweck war es, die widersprechenden Meinungen ihrem logischen Zusammenhang einzureihen.

Auch sonst offenbart IX seine Verwandtschaft mit den platonisierenden Einlagen des Poimandres. Ich erinnere an die Einlage I 8 von der *Βουλὴ θεοῦ, ἥτις ... τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων*; hier in IX haben wir § 6 vom Kosmos: *ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως καὶ οὕτως ὀργανοποιηθέν.* Eigentümlich ist § 2 die Auffassung der Traumbilder als *νόησις ἄνευ αἰσθήσεως* (dagegen scheint jemand mit *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ* zu polemisieren, doch ist mir die Stelle unklar).[1] Echt platonisch ist die Auffassung des von der Menge verhöhnten Philosophen § 4. Ob unser Autor den Poimandres benutzt, ist schwer zu sagen; vor den ausgesprochen peripatetischen Partien hat er sich gehütet, die Befruchtung des menschlichen *νοῦς* durch *θεός* und *δαίμων* (§ 3) geht aber doch auf das versteckt Peripatetische I 22 f. zurück, wodurch eine kleine Inkonsequenz entstanden ist: wenn *μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, τῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κεχωρίσθαι* (?) *δαίμονα, ὅστις ὑπεισελθὼν ἔσπειρε* die Samen der Bösen, so begreift man nicht, wieso der *κόσμος* nicht schlecht sein kann.

Dagegen macht sich zum Schluß des Gespräches eine andere pantheistische Auffassung geltend, ohne daß eine reinliche Scheidung möglich wäre; sie beginnt bereits § 5 gegen das Ende. Gott schafft nur das Gute; aber die *κοσμικὴ φορά* mengt wie eine Roulette die göttlichen Samen mit dem (aus der Erde stammenden) Bösen und schafft die Verschiedenheit der Wesen.

[1] Im folgenden scheint eine Athetese notwendig: *καὶ ὅταν ἀμφότερα τὰ μέρη [τῆς αἰσθήσεως] πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ κτέ.* Beide Teile des Menschen sind gemeint.

Das berührt sich mit § 7, wo auch von der *κοσμικὴ φορά* die Rede ist, und beides ist eine Ausführung von I 11 *ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς θέλει ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα*[1] *κτέ.* Nun wird der einleuchtende Zusammenhang von § 5 und § 7 durch eine Einlage zerrissen, welche in pantheistischem Sinne die Identität von *αἴσθησις* und *νόησις* beim Kosmos behauptet: *ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστι τῷ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὸν* (sic) *ἀποποιεῖν*; der Kosmos ist eben zugleich aktiv und passiv, während Gott (der hermetische Pantheismus erkennt neben der göttlichen Welt noch einen überweltlichen Gott an) nur aktiv ist. Das wird wieder § 8 fortgesetzt: *πατὴρ μὲν οὖν ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ κτέ.* Und im nächsten § 9 wird auch für Gott die *αἴσθησις* mit der *νόησις* identifiziert, und zwar mit einem polemischen Ausfall gegen gewisse Gegner: *ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει* (so richtig die Handschriften, vgl. § 4 *ἐροῦσιν*) *ἀναίσθητός ἐστι [καὶ ἀνόητος]*[2] *ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι.* Und was ist die *αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ*? Das ewig Aktive:

[1] Hier hat Reitzenstein durch seine Streichungen und Interpolationen den Zusammenhang zerrissen und den Sinn entstellt; die Richtigkeit der Überlieferung wird eben durch IX 5 und 7 erwiesen. Derselbe Gedanke auch im *λόγος ἱερός* (III 3): die einzelnen Planetengötter schaffen die einzelnen Pflanzen und Tiere. Das ist die kosmogonische Grundlage der astrologischen Zoologie und Botanik, vgl. Bouché-Leclercq *Astrologie grecque* 317 f. Auch in der *Κόρη κόσμου* finden wir ihn (S. 386, 7 ff.) in einer Partie, die schon wegen der Gegenüberstellung des *ἐπικείμενος* und *ὑποκείμενον* als peripatetisch anzusehen ist. Ausgeführt ist die Idee der Astrozoologie, -Botanik und -Mineralogie in den hermetischen *Κυρανίδες*, s. u. § 30.

[2] Wohl sicher interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἴσθησις* und *νόησις*; wer hätte je behauptet, daß Gott *ἀνόητος* sei? Beide Wörter sind freilich doppelsinnig (vgl. *Asclepius* c. 8); aber hier verlangt der Sinn die aktive Bedeutung: *αἴσθησιν οὐκ ἔχων.* — Ganz anders ist II 5 *ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ ⟨οὐ⟩ νοεῖται* (die Ergänzung ist notwendig: denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden).

τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν. Letzteres würde auch Plato zugeben, nicht aber die Identität von *νόησις* und *αἴσθησις*, die seinen Idealismus aufhebt. Hier sind wir ganz auf dem Boden des pantheistischen Realismus.

Im letzten Paragraph fordert Hermes den Asklepios auf, mit eigener *νόησις* seine Rede fortzusetzen, damit sie ihm wahr erscheine: *ὁ γὰρ λόγος οὐ*[1] *φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει τῆς ἀληθείας.* Hier begegnet uns die Herabsetzung des Logos in der Hermetik, die sich später immer stärker durchsetzt und in der blasphemischen Einlage XV 16 *ὁ λόγος, οὐκ ἔρως, ἐστὶν ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν*[2] ihren Höhepunkt findet.

10. So wäre denn die Frage von der Herkunft des Übels von zwei Seiten, der platonisch- wie der peripatetisch-dualistischen beantwortet: dort lautete sie „aus der Erde", hier „aus dem Kosmos". Da uns indessen bei der Untersuchung auch ein

[1] So schreibe ich; die Handschriften teils *μου* teils *μοι*. Die Notwendigkeit der Änderung leuchtet ein; man sehe sich doch nur den nächsten Satz an: „Die Vernunft dagegen ist groß und kann, wenn sie bis zu einem gewissen Punkte vom Logos geleitet wird, die Wahrheit erreichen." Ménard sieht sich denn auch gezwungen, in der Übersetzung das *μέχρι τινός* auszulassen.

[2] Diese Worte durfte daher Reitzenstein 353 nicht als verderbt ansehen; die Beziehung auf I 18 hat er selbst angemerkt. Von der *πλάνη ἔρωτος* ist I 19 die Rede: der polemische Zweck ist somit offenkundig. Die Herabsetzung des *λόγος* nahm um so mehr zu, je mehr der ekstatische platonisierende Idealismus und Pantheismus über die nüchterne Peripatetik die Herrschaft gewann: die Hauptstellen I 30; X 5 ex.; 9; XIII 2 (ob auch XV 2 dahin gehört, ist mir noch zweifelhaft. Es ist die kuriose Stelle, wo sich Asklepios die Übersetzung seines angeblich ägyptischen Originals ins Griechische verbittet: *Ἕλληνες γὰρ λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος· ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων.* Das ist scheinbar deutlich, auch ohne die Reitzensteinschen Interpolationen; aber wenn man XII 13 vergleicht *τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα λόγῳ οὐ χρῆται, ὦ πάτερ; οὔ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ* — merkt man, daß hinter dem Schwindler doch auch der Schalk steckt).



dritter Standpunkt, der pantheistische, offenbar wurde, so liegt es nahe, auch nach der pantheistischen Antwort zu fragen. Wir kommen darauf noch zurück (§ 21); jetzt soll in der Betrachtung der dualistischen Theorie fortgefahren werden.

Die nächste Frage ist nämlich die nach der Überwindung des Übels und des Todes und der Gewinnung der Unsterblichkeit. Die Antwort muß sich aus der Betrachtung des Sündenfalles hier und dort ergeben. Besteht er, nach der peripatetischen Auffassung, in der Befleckung durch die Sphärengeister, so gilt es, die entsprechenden Laster durch die entsprechenden Tugenden zu überwinden und die Herrschaft der *εἱμαρμένη* durch eine höhere Macht, den *νοῦς*, zu brechen. Besteht er dagegen, nach der platonisierenden Auffassung, in dem durch Eros bewirkten Übergang in die Welt der Erscheinung, so gilt es, dem Eros zu entsagen und durch Abtötung der *αἰσθήσεις* der Erscheinungswelt abzusterben; mit anderen Worten: die platonisierende Auffassung ist asketisch, die peripatetische nicht.

Platonisierend ist demnach der Schluß des Poimandres: die Guten *πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα τῷ ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα* (§ 22); auch der *λόγος* als Rede muß der *σιωπή* weichen: *ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμμυσις ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὅρασις, καὶ ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφ<θ>ορὰ*[1] *γεννήματα ἀγαθῶν.*

Ganz platonisierend ist auch die Predigt VII, in der die Gedanken der beiden kurzen Predigten des Poimandres I 27 und 28 näher ausgeführt werden. Zu beachten ist namentlich die Forderung der Zerstörung des Leibes, der hier der Mantel der Unwissenheit heißt, der *ζῶν θάνατος, αἰσθητικὸς νεκρός*. Von Gott

[1] So ist zu schreiben; das verlangt sowohl die Antithese (*ἐκφθορά: γεννήματα*), als auch die ganze Situation: für den schlafenden Menschen ist die *ἐκφορὰ λόγων* unmöglich. Man beachte, wie hier bereits die Herabsetzung des *λόγος* beginnt.

heißt es entsprechend *οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ.* Auch die dunkle Phrase *τὸν* (der Leib ist gemeint) *δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα* wird in ihrem ersten Teile durch VI 3 ex. und 6 erklärt, die wir oben (§ 8) als platonisierend erkannt haben; der Sinn ist: wodurch dein Leib dich (scheinbar) liebt, haßt er dich (tatsächlich), und wodurch er dich (somit tatsächlich) haßt, mißgönnt er dir (die Unsterblichkeit) — nämlich durch die sinnliche Lust.[1] Kurz, der Traktat ist aus einem Guß.

Ihm wollen wir eine peripatetische Betrachtung gegenüberstellen — die erste Asklepiosschrift II. Sie schließt sich eng an die zweite (VI, oben § 8) an; der ganze streng aristotelische Hauptteil vom Bewegten und Unbewegten begründet den dort in den Eingangsworten ausgesprochenen Gedanken, daß Gott eine *οὐσία* sei *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἔρημος, περὶ δὲ αὐτὴν στατικὴν ἐνέργειαν ἔχουσα*, sowie anderseits der § 14 hingeworfene Gedanke, daß Gott nur das *ἀγαθόν* und nur er das *ἀγαθόν* sei, in VI genauer ausgeführt wird.[2] Das scheint alles aus einem Guß zu sein; uns geht aber der zweite Teil (§ 24 ff.) an, die Ausführung, daß Gott nur zwei Namen zukommen, *ἀγαθόν* und *πατήρ*, und besonders der Schluß. Vater ist er als der Erzeuger der Wesen, *πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν. Διὸ καὶ μεγίστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη* (NB) *τοῖς εὖ φρονοῦσίν ἐστιν ἡ παιδοποιία καὶ μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέβημά ἐστιν ἄτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι. Καὶ δίκην οὗτος δίδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν. ἡ δὲ τιμωρία ἐστὶν ἥδε. τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχον, ὅπερ ἐστὶ κατηραμένον ὑπὸ*

[1] Ähnlich im Κρατήρ (IV 6): *ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι, φιλήσας δὲ σεαυτὸν νοῦν ἕξεις. καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.*

[2] Man beachte besonders II 14 *τὰ δὲ ἄλλα πάντα* (außer Gott) *χωριστά ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γάρ εἰσι καὶ ψυχή, τόπον οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν* verglichen mit VI 3; das Gute fehlt dem Menschen, *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν.*

τοῦ ἡλίου.[1] Τοιγαροῦν, ὦ Ἀσκληπιέ, μηδενὶ ὄντι ἀτέκνῳ συνησθῇς, τοὐναντίον δὲ ἐλέησον τὴν συμφοράν, ἐπιστάμενος οἵα αὐτὸν μένει τιμωρία. Der polemische Charakter ist offenbar; haben doch die Platonisierenden ihr dem Fleisch feindseliges Verhalten gerade εὐσέβεια genannt. Sind es aber nur die Asketen unter den Hermetikern, gegen die sich die Polemik richtet? Oder auch — andere? Ich denke, Psellos wußte wohl, was er tat, als er zum ersten voll ausgeschriebenen Satz sein φλυαρία an den Rand schrieb.

So sehen wir denn innerhalb der dualistischen Richtung selber eine antiasketische Tendenz erstehen; sie wird aber den Pantheisten gerade recht kommen (§ 21).

11. Ist demnach die Askese der platonisierenden Hermetik eigen, so werden wir ihr auch die erste (oder, nach Reitzenstein, zweite) der Schriften an Tat zuschreiben, den Krater (IV). Mit dieser Annahme wird der Eingang sofort klar: τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν[2] ἀλλὰ λόγῳ — dem scheint das gleich folgende τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα zu widersprechen. Die Lösung bringt die platonisierende Einlage des Poimandres I 8 von der Βουλὴ θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον den Kosmos schuf. Dadurch wird zugleich das Verhältnis zum Poimandres klar: was dort persönlich und mythologisch ist, erscheint hier entpersönlicht und lediglich philosophisch. Trotzdem ist die Darstellung konfus; der Verfasser scheint sich in den platonischen Idealismus nicht hineingefunden zu haben. So kommt er dazu, die Welt für den Leib der Gottheit, dabei aber für nicht wahr-

[1] Zu dem seltsamen Zusatz erinnert Reitzenstein passend an X 2 f. (S. 198[1]); etwas weiter führt, glaube ich, eine Parallelstelle aus der niederen Hermetik. Olympiodor 52 (Berthelot 101) ἄνθρωπον γὰρ εἶναί φησιν τὸν ἀλεκτρυόνα ὁ Ἑρμῆς καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου, zumal es sich gleichfalls um eine Metempsychose handelt.

[2] Den polemischen Sinn dieser Wendung lehrt uns die Κόρη κόσμου verstehen; unten § 18.

nehmbar zu erklären; man möchte *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμα ἐκείνου ⟨ἀρχέτυπον⟩, οὐχ ἁπτὸν κτέ.* vermuten; aber dann müßte ein Ausfall angenommen werden. Im folgenden scheint notwendig *ἀγαθὸς γὰρ ὢν ⟨οὐ⟩ μόνῳ ἑαυτῷ ἀναθ(εῖ)ναι τοῦτο ἠθέλησε [καὶ κοσμῆσαι τὴν γῆν], κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον.* Hieran schließt sich gut der hyletische Sündenfall. Das eigentlich Neue bringt § 3: den Logos gab Gott allen Menschen, den Nus ließ er in einen Krater füllen und gab ihm einen *κῆρυξ* bei, der den menschlichen Seelen verkünden soll: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ* (NB.: die *ἄνοδος*) *πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.* Hier erscheint der Nus gleichfalls entpersönlicht, während ihn I als Poimandres persönlich auffaßt; dafür ist ihm ein *κῆρυξ* beigegeben. Es ist doch seltsam: der hermetische Nus ist ursprünglich, wie wir noch sehen werden (§ 18), Hermes selber, der arkadische Hirtengott; dann wurde Hermes zum Propheten euhemerisiert und der göttliche Nus an seine Stelle geschoben — und sofort entwickelt dieser Nus eine persönliche Hypostase als den 'Menschenhirten', d. h. den alten Hermes. Weiter wurde der entgöttlichte Nus zu einer sittlichen Potenz — und sofort tritt ihm ein *κῆρυξ* zur Seite, d. h. abermals der alte Hermes. Naturam expellas —.

Nun scheiden sich die Menschen in zwei Gattungen, je nachdem sie sich der Taufe des Nus unterziehen oder nicht. Diese sind den Tieren am nächsten, jene den Göttern: von jenen gilt das *καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν [καὶ ἀσωμάτων]*[1] *ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσι* sowie das oben zitierte Wort, den Leib zu hassen (oben S. 340). Hier kommt denn auch in dem Antagonismus von *σῶμα* und *ἀσώματον*

[1] Die Athetese ist notwendig; in seiner jetzigen Fassung widerspricht der Satz dem untenstehenden § 6 ex., wonach die Wahl des *ἀσώματον* die des *σῶμα* ausschließt und zur Göttlichkeit führt. Die Interpolation wohl durch § 8 beeinflußt.

der platonische Idealismus zur Geltung.[1] Hier fällt auch das Wort von der ἀποθέωσις (§ 7) als dem Endzweck, wovon später (§ 12). Den Schluß bildet die Charakterisierung Gottes als der Monas, mit erneutem Hinweis auf die ἄνοδος.

Auch dies Stück scheint aus einem Guß: jedenfalls gehört es ganz der platonisierenden Richtung an. Ich mache besonders aufmerksam auf das Fehlen aller Kennzeichen, die der peripatetischen und pantheistischen Richtung eigentümlich sind; nirgends wird mit der Astrologie operiert, auch § 8 nicht, wo die δρόμοι ἀστέρων ganz allgemein erwähnt werden; nirgends wird auch Gott als πατήρ bezeichnet, sondern nur als ἀγαθός oder ἀγαθόν. Auch das Betonen der μονάς des εἷς καὶ μόνος dürfte eine polemische Spitze enthalten gegenüber der hermetischen Dreifaltigkeit, die von der peripatetischen Richtung wenigstens anfangs festgehalten worden ist.

12. Dem Krater fügen wir den λόγος ἀπόκρυφος XIII an, der gleichfalls die Askese in den Vordergrund stellt, als das Mittel der Palingenesie. Reitzenstein hat S. 214 ff. dies kostbare und fast einzigartige Stück eingehend behandelt; doch ist meine Auffassung eine wesentlich andere.

Wir stehen auf dem Boden des platonischen Idealismus. Wie ist der Mensch der Erscheinung aus Gott entstanden? Die Antwort des Hermes — σπείραντος τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ — variiert ebenso wie der Eingang des Kraters die Βουλὴ θεοῦ des Poimandres; die Entpersönlichung hat zur Aufgabe des Geschlechtes geführt — auch zeitlich steht der Krater zwischen dem Poimandres und unserer Schrift. Dem Tat ist sie unverständlich: der Übergang aus der Welt des Seins in die Erscheinung ist logisch nicht zu erklären. Er begreift sie, indem er durch Gottes Gnade, seinem Vater folgend, den Rückübergang aus der Erscheinung in das Sein erlebt. Das ist die Palingenesie.

[1] Im Vorbeigehen sei auch das aus Platos Politie bekannte αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος notiert (§ 8).

Daß das alles auf platonischen Lehren fußt, versteht sich von selbst; doch hat der Autor hier auch ein vorplatonisches Vorbild gehabt. Wie er jetzt, selbst verklärt, den Vater in seiner Verklärung erblickt, so erblickt in den 'Bakchen'[1] des Euripides Pentheus den Dionysos in seiner mystischen, nur für Eingeweihte wahrnehmbaren Gestalt; die *ἔκστασις* ist gemeinsam. Man vergleiche § 5 *νῦν τὸ λοιπόν, ὦ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας. τῶν πρὶν ἀπολειφθεὶς φρενῶν* . . . mit Bakch. 944 *αἰνῶ δ' ὅτι μεθέστηκας φρενῶν*, 947 *τὰς δὲ πρὶν φρένας οὐκ εἶχες ὑγιεῖς, νῦν δ' ἔχεις οἵας σε δεῖ*, 1269 *γίγνομαι δέ πως ἔννους μεταστᾰθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν*. Aber die Worte des Hermetisten *τῶν* . . . *φρενῶν* haben metrischen Tonfall und sehen ganz nach einem Zitat aus: sollten sie aus einer verwandten dionysischen Tragödie, einem Lykurgos stammen? Dann würde auch das offenbare Zitat (§ 3) *ὅθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω·*

ἀλλότριος
υἱὸς πέφυκα τοῦ ⟨*δε*⟩ *πατρικοῦ γένους*

eben daraus stammen (Sohn des Lykurgos?).

Ich erinnere ferner an die Herabsetzung des Logos (als Rede) gegenüber der *σιγὴ νοερά* (§ 2), an die Erkenntnis als *ἀνάμνησις* (§ 2 ex.), an den platonisierenden Gebrauch von *δύναμις* (Idee) und *ἐνέργεια* (Erscheinung)[2] — lauter platonische resp. platonisierende Züge. Fremdartig erscheint nur die seltsame Psychomachie § 7—10: die Dodekas der Laster durch die Dekas der Tugenden überwunden, mit eingestandener Herleitung der ersteren aus dem Tierkreis: ihres astrologischen

[1] Daß die „Bakchen" ein Lieblingsstück der Philosophen waren, ist bekannt; ich brauche nur an 498 *λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω* zu erinnern. Wie früh es geschah, zeigt die m. E. deutliche Beziehung bei Plato *Phaed.* p. 67a *ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ* (*τοῦ σώματος*), *ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς*.

[2] Daher denn § 6 wohl *τὸ μόνον δυνάμει καὶ* ⟨*μὴ*⟩ *ἐνεργείᾳ νοούμενον* zu schreiben ist. Anders § 11, wo *τῇ τῶν δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ* ein beabsichtigtes Oxymoron ist.

Charakters wegen möchte man sie für die peripatetische Richtung beanspruchen. An eine Einlage ist nicht zu denken (§ 12 ist der Eingang wieder ganz platonisierend); es ist philosophischer Synkretismus. Daß Gott wieder als *πατήρ* erscheint, ist nicht auffällig, da der mystische Sinn des Wortes aus dem Zusammenhange klar ist: der Wiedergeborene ist eben *θεοῦ παῖς*.

Diese Schrift nebst dem Krater und I bildet die Trias der Poimandres-Schriften: der Krater ist als solcher durch das Zitat des Zosimos (R. 214[1]), unser *λόγος ἀπόκρυφος* durch § 15 charakterisiert. Eine vierte, die *γενικοὶ λόγοι* (XIII 1), ist uns verloren gegangen[1], wird aber auch in der *Κλείς* (X 7) zitiert, die sich somit als zum selben Zyklus gehörig erweist. Da wäre es nun interessant zu konstatieren, ob sich die Stetigkeit der platonisierenden Grundauffassung, die den *Κρατήρ* und den *λόγος ἀπόκρυφος*[2] mit den platonisierenden Partien des Poimandres verbindet, auch für die *Κλείς* nachweisen läßt.

13. Der Anfang freilich enttäuscht uns aufs grausamste. Nachdem der Verfasser das nun Folgende für eine *ἐπιτομή* der *γενικοὶ λόγοι* erklärt hat, wird der Satz vorangestellt: *ὁ μὲν*

---

[1] Gerade für Reitzenstein, der zwischen I und II und somit in unmittelbarem Anschluß an den Poimandres den Ausfall eines *λόγος καθολικὸς Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ* vermutete, lag es nahe, die Identität dieses *λόγος καθολικὸς* mit dem *γενικὸς λόγος* anzunehmen; aber freilich scheinen die bei Jamblichos und sonst zitierten *Γενικά* einige Bücher umfaßt zu haben. Wenn nur dieselben gemeint sind!

[2] Reitzenstein weiß freilich (S. 234) von einer „eigentümlichen Ausgestaltung des Pantheismus, welcher, wie ich schon früher erwähnte, in unserer Schrift den nicht ägyptischen Dualismus fast ganz verdrängt hat"; für diesen wird dann durch ein paar ägyptische Hymnenfragmente, die höchstens durch ihre totale Unähnlichkeit an den *λ. ἀπόκρυφος* erinnern, ägyptischer Ursprung erwiesen. — Ich habe weder die bezeichnete Stelle, noch im *λ. ἀπ.* eine Spur von Pantheismus finden können.

οὖν θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνέργειαν. Das ist gerade die Auffassung, die II in aller Schärfe verficht (oben § 10); sie ist für die peripatetische Richtung charakteristisch. Das unmittelbar Folgende wird Reitzenstein hoffentlich textkritisch entwirren; so viel ist klar, daß *ἐνέργεια* hier (vom idealistischen Standpunkte) inkorrekt gebraucht wird, sowie daß der Gegensatz *θεῖα καὶ ἀνθρώπεια* auf den Gegensatz *κινητὰ καὶ ἀκίνητα* zurückgeführt wird, gleichfalls im Sinne von II. Die folgende Ausführung § 2f. — Gottes Energie der Zeugungswille — variiert den Schluß von II selbst, die Rolle des Helios ist der dortigen (R. 198[1]) ganz analog. Kurz, der ganze Eingang der *Κλεὶς* (§ 1—4) ist dem II homogen, der die peripatetische Auffassung rein und aus einem Gusse enthielt.

Nun aber Tat: *ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας*... Das schließt sich gar nicht ans vorhergehende an: von einer *θέα* war ja gar keine Rede, und die trockenen Räsonnements des Einganges konnte selbst der begeistertste Hermetiker nicht so überschwenglich preisen. Man lese nur das Folgende (den ganzen Schluß von § 4) durch: man wird sich überzeugen, daß von einer V i s i o n die Rede war (*ὄψις*!). Nun erinnere ich an den Eingang von XIII *ἐν τοῖς Γενικοῖς ... αἰνιγματωδῶς ... ἔφρασας περὶ θειότητος ... φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. ἐμοῦ δέ σου ἱκέτου γενομένου ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως μετὰ τό σε ἐμοὶ διαλεχθῆναι ποθουμένου τε τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν ... ἔφης, ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι παραδιδόναι μοι.* Also: die *Γενικοὶ λόγοι* fanden auf einem Berge statt; beim Abstieg ein weiterer *διάλογος*. Diesen Berg identifiziert Reitzenstein[1] — es ist dies seine glänzendste Entdeckung — mit dem in Arkadien gelegenen, der bei Hermas wiederkehrt; „ob", wie bei Hermas, „eine Vision vorausging,

[1] S. 33. Nur sagt er ungenau „eine Unterhaltung beim Niederstieg von einem Berge war in einem *Γενικὸς λόγος* berichtet".

ist nicht zu sagen“. Ich denke doch: wozu sollte auch Hermes seinen Sohn auf einen Berg führen?[1]

Also: erst mit den Worten des Tat § 4 f. setzt die Fortsetzung der *Γενικοὶ λόγοι* ein; und hier lesen wir tatsächlich die platonisierende Auffassung in aller Strenge. Ich verweise namentlich auf § 5 *οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας*[2] (die eben die *νοητὴ λαμπηδών* hieß) *κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν* (d. h. sie gehen aus der Erscheinung in die Welt des Seienden ein, entgegengesetzt dem Übergang des Menschen im hyletischen Sündenfall), *ὥσπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντετυχήκασιν. εἴθε καὶ ἡμεῖς, ὦ πάτερ. Εἴθε γάρ* antwortet Hermes: noch sind wir aber nicht fähig, das vollendete *κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ* zu sehen: *τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν, ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία*[3] *σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.* Das weist ganz deutlich auf XIII voraus: hier erleben ja beide die Palingenesie, und auch die Bedingung fehlt nicht: XIII 2 *σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ.* Wenn nun Hermes fortfährt *δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι κτέ.* und Tat fragt *τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ* — so ist das genau die Frage, die er XIII 1 meint mit *ποθουμένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν.* Hier wird die Antwort eingeleitet[4] durch den Satz *ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς*

[1] Es wäre auch zu überlegen, ob mit dieser Vision nicht geradezu die Vision des Kraters in IV gemeint ist; wie gut würde sich dann das *ἐπλήρωσας . . . θέας* des Tat an die Schlußworte des Hermes in IV anschließen, und sein *ἀρύσασθαι* an die Kratervorstellung! Eine verwandte Vision wäre dann die des Zosimos im Eingang seines alchemistischen Werkes.

[2] Zu vergleichen aus dem gleichfalls platonisierenden *Κρατήρ* das *κήρυγμα* § 4: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα.*

[3] Plasberg konjiziert gut: *θέα.* Im folgenden möchte ich schreiben *πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος* (-*βόμενος* codd.) *ἀτρεμεῖ.*

[4] Mit Hinweis auf die *Γενικοί*: durch diesen Hinweis wird die ganze Partie auch äußerlich für die platonisierende Auffassung in Anspruch genommen.

τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται, αἱ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι ὥσπερ ἀπονενεμημέναι, wodurch die etwas dunkle Stelle in der platonisierenden Kosmogonie des Poimandres (I 8) *Βουλὴ θεοῦ ... κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* erläutert wird. Von diesen Seelen gehen die einen in ein besseres, die anderen in ein schlechteres Los ein: der Aufstieg beginnt bei den *ἑρπετώδεις*, die Stufen sind: Fisch, Tier, Vogel, Mensch, Dämon, worauf die Vergöttlichung folgt, *καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα.* Wenn aber die menschliche Seele schlecht ist, so kehrt sie um und in die Tierleiber zurück — das ist ihre Strafe für ihre Schlechtigkeit. Ihre Schlechtigkeit ist aber die Unwissenheit (ganz der Predigt VII und anderen platonisierenden Stellen entsprechend), *ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος.* Also wieder das Problem der Apotheose, worauf die nachdrucksvolle Frage des Tat erfolgt *τίς δέ ἐστιν οὗτος, ὦ πάτερ.* Somit will er abermals den *παλιγγενεσίας λόγον* erfahren, und wir erwarten die Antwort, von der XIII 1 spricht — *ἔφης, ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι παραδιδόναι μοι* —, aber was folgt, ist etwas ganz anderes. Zuerst wird die Verachtung der Dialektik eingeschärft — diese antisokratische Tendenz ist diesen Platonikern allerdings eigen — dann kommt, durch das bereits bekannte *ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν* eingeleitet, die Ausführung, daß die *αἴσθησις* gleich der *γνῶσις* (sollte heißen *νόησις*) allen Wesen zukomme. Über das Weitere sogleich: so viel sieht der Leser schon jetzt, daß der platonisierende Abschnitt der *Κλεὶς* nur § 4—9 umfaßt, wie denn nur hier die *Γενικοί* zitiert werden.

Dieser platonisierende Teil der *Κλεὶς* ist aus einem Guß; was weiter folgt § 10—25, ist Konkordanztheologie. Der Redaktor geht, wie im Eingang, von der peripatetischen Richtung aus, sucht sie aber mit der pantheistischen zu vereinigen und danach die platonisierende zu korrigieren. Pantheistisch ist die Unifizierung von *αἴσθησις* und *νόησις* (wie im

Fortgang von IX oben § 9), der *ὑλικὸς θεός*, der weder gut noch schlecht, sondern schön ist (über das Verhältnis der Stelle zu VI s. oben § 8), die Klimax (§ 12) „Gott, gut — Welt, weder gut noch schlecht — Mensch, schlecht". Eigentümlich ist die gnostische Verschachtelung *σῶμα — πνεῦμα — ψυχή — λόγος — νοῦς*[1], welch letzterer einen feurigen Leib hat und dadurch zum *τιμωρὸς δαίμων* werden kann (Versuch an Poimandres 22 Anschluß zu gewinnen). Und nun kommt der Hauptbeweis, daß wir uns auf anderem Gebiet befinden als § 4—10: im Gegensatz zur dortigen Seelenwanderungslehre wird geleugnet, daß die Seele je in Tierleiber eingehen könne (§ 19 *οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζῴου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν· θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοσαύτης ὕβρεως* — ein Widerspruch, den schon Heeren bemerkt hat. Auf Tats Frage, worin denn die Strafe des Menschen bestehe — er spielt auf § 8 an, wo eben die Apotheriose als Strafe aufgefaßt war —, antwortet Hermes, die *ἀσέβεια* sei an sich genügend Strafe. Und nun verwickelt sich der Vermittler in einen Widerspruch mit sich selbst den *νοῦς* betreffend: § 23 ist der *νοῦς* der oberste Gott, der Einiger der Götter und Menschen; von ihm heißt es *οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἡ τούτου κενή.* Daß es letztere geben kann, ist freilich im Einklang mit I 22 und der Grundidee des Kraters, widerspricht aber der Verschachtelungspsychologie § 13, wonach der *νοῦς* auch den schlechten Seelen zukommt, für die er zum Strafdämon wird. So muß denn der Verfasser zweierlei *νοῦς* unterscheiden, den *ἀγαθός* und den *ὑπηρετικός*, was sehr mißlich ist, da beide im Menschen gedacht werden. Die Rede gipfelt im stolzen Spruch: der

---

[1] Wie Reitzenstein (306[6]) gut bemerkt, ist es dieselbe Verschachtelungspsychologie, die Plotin *Enn.* II 9 seinen gnostischen Gegnern vorwirft. Das wirft auf den ganzen Fortgang der *Κλείς* ein helles Licht: es ist gnostischer Synkretismus, der hier waltet.

Gott ein unsterblicher Mensch, der Mensch ein sterblicher Gott.

Das ist alles, wie gesagt, Vermittelungstheologie; aber in § 4—10 haben wir ein echtes Stück der platonisierenden Hermetik wiedergewonnen.

14. Wir müssen zum *Λόγος ἀπόκρυφος* zurückkehren, und zwar zum Poimandreszitat § 15: *ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν.*

Das erinnert an zwei Stellen im hermetischen Korpus: 1) an die Schrift *περὶ τοῦ κοινοῦ* XII, wo es § 8 heißt (Hermes zu Tat): *διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος ἀεί — καὶ εἰ ἐγγράφως ἐδεδώκει, πάνυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει ... — ἤκουσα γοῦν αὐτοῦ ποτε λέγοντος, ὅτι ἕν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα*; 2) an den Schluß der Schrift *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν* XI: *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε, τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ.* Und zwar ist unser Zitat XII gegenüber polemisch, XI gegenüber — wie es scheint — bestätigend.

Ersteres ist ganz unzweideutig; XII hatte sich auf eine mündliche Tradition des Poimandres[1] an Hermes berufen — eine solche gibt es nicht, sagt Hermes in XIII, die Poimandresbücher enthalten die ganze Offenbarung. M. a. W.: im *Λόγος ἀπόκρυφος* wird XI für apokryph — in unserem Sinne — erklärt. Sehen wir zu, mit welchem Recht.

In XII ist der *Ἀγαθὸς δαίμων* Quelle der Offenbarung; und zwar werden von ihm folgende Sprüche zitiert:

[1] Allerdings wird er hier nur *Ἀγαθὸς δαίμων* genannt, doch hat das nichts zu sagen: in der *Κλείς* wird X 23 der höchste *Νοῦς* so genannt, und *ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* ist nach I 1 und XIII 15 eben Poimandres.

1) *καὶ γὰρ ὁ Ἀ. δ. τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς* (§ 1). Dasselbe gibt (oben § 13) der Fortgang der *Κλείς*, aber — was wichtig ist — als original: *διὸ τολμητέον ἐστὶν εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον κτέ.* (§ 25). Und da in derselben *Κλείς* (§ 23) der *νοῦς* als *Ἀγαθὸς δαίμων* bezeichnet wird, so ist kein Zweifel: unser XII zitiert den Fortgang der *Κλείς*.[1]

2) *ἓν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα* (§ 8). Dieser Spruch steht allerdings nicht in der *Κλείς* — und eben ihn bezeichnet der Autor als der mündlichen Mitteilung des *Ἀ. δ.* entnommen. Somit bestätigt auch dies negative Resultat jenes positive: für XII ist die *Κλείς* (oder deren zweiter Teil) ein heiliges Buch.

3) *ὁ γὰρ μακάριος θεός, Ἀ. δ., ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ* (§ 13). Das ist ziemlich genau dieselbe gnostische Verschachtelung wie in der *Κλείς* (X 13); daß ein kleiner Gedächtnisfehler untergelaufen ist (das *πνεῦμα* ist ausgelassen[2], und die Reihenfolge von *λόγος* und *νοῦς* verändert[3]), ist bei der Unanschaulichkeit dieser metaphysischen Kettenbrüche nicht wunderbar. Somit ist auch hier der Fortgang der *Κλείς* zitiert.

Und nun der Inhalt, den wir nach dem soeben Gesagten im unmittelbaren Anschluß an die *Κλείς* betrachten dürfen. In der Tat ist das Wesen des *νοῦς* Ausgangspunkt — und es fehlt auch nicht der Widerspruch, in den sich der Fortsetzer

---

[1] Daß der Spruch heraklitisch ist, ebenso wie der folgende (R. 127), tut nichts zur Sache: der Fortsetzer der *Κλείς* will ihn für original ausgeben, und der Autor von XII zitiert eben die *Κλείς*.

[2] Dafür wird es § 18 in etwas anderer Umgebung nachgeholt. Diese gnostischen Gebilde schwanken beständig; gleich unten wird folgende Verschachtelung vorausgesetzt: *σῶμα — ἰδέα — ψυχή — λόγος — νοῦς — θεός*, und weiter *ὕλη — ἀήρ — ψυχή — νοῦς — θεός*.

[3] Das ist offenbare Flüchtigkeit, die auch den *θεός* aus dem Geleise gebracht hat; er folgert nämlich verkehrt (*λόγος δὲ ἐν τῷ νῷ*) *τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτου πατέρα*. Vorausgesetzt wird also die Verschachtelung *σῶμα* (— *πνεῦμα*) — *ψυχή* — *λόγος* — *νοῦς* — *θεός*.

der *Κλείς* verwickelte, zwischen dem allgemeinen *νοῦς* und dem der Auserwählten[1]. Der letztere wirkt im Menschen der *φύσις* entgegen; der unvernünftige Mensch wird vom physischen *νοῦς* dominiert und dem *λόγος* entgegen zu *θυμός* und *ἐπιθυμία* gestoßen. Nun stellt Tat die Frage nach der *εἱμαρμένη* — und da wird eine frühere, uns verlorene Schrift *περὶ εἱμαρμένης* zitiert. Die Antwort ist abermals widerspruchsvoll: 1) der Schlechte leidet das Verhängte als Strafe für die Schlechtigkeit, der Gute nicht als Strafe, dem Verhängnis sind aber alle untertan (§ 6—8), 2) der *νοῦς* erhebt die Seinen auch über das Verhängnis (§ 9). Wie leicht einzusehen, steht dieser Widerspruch mit dem vorigen im Zusammenhang: ist der *νοῦς* allgemein, so ist es das Verhängnis auch; wird der *νοῦς* nur Auserwählten zuteil, so kann er diese auch über das Verhängnis erheben. Die erste Anschauung berührt sich mit der pantheistischen, die zweite mit der platonisierenden Auffassung. Von § 10 an wird die platonisierende Auffassung verlassen. Aus dem Zusammenhang des *νοῦς* mit den tierischen Trieben folgert Tat mit Recht, daß der *νοῦς* ein *πάθος* ist; Hermes gibt es zu, indem er sophistisch *πάθος* aktiv faßt und der *ἐνέργεια* gleichsetzt. Mit § 12 wird wieder *νοῦς* mit *λόγος* allen Menschen, aber nur diesen, zugesprochen — das wäre die peripatetische Auffassung, zu der indes der stoische *προφορικὸς λόγος* hinzukommt; die Tiere haben statt des *λόγος* die *φωνή*. In § 13 wird plötzlich (mit *δοκεῖ δέ μοι*) auch dieser Boden verlassen, nach einem Wirrwarr von Verschachtelungen sind wir im Pantheismus drin. Die Welt ist göttlich, alle

---

[1] § 2 *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁ νοῦς ἡ φύσις ἐστίν* (= Instinkt; erklärt im hermetischen Fragment bei Stob. I 284, 18 W.). *ὅπου γὰρ ψυχὴ ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστιν, ὥσπερ ὅπου ζωὴ ἐκεῖ καὶ ψυχή ἐστιν* (also: gemäß der Verschachtelung *ζωή — ψυχή — νοῦς* haben die Tiere den *νοῦς*). *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἡ ψυχὴ ζωή ἐστι κενὴ τοῦ νοῦ* (natürlich kann gemäß der späteren Verschachtelung *σῶμα — ψυχή — λόγος — νοῦς* das *ἄλογον* keinen *νοῦς* haben). Im folgenden dürfte zu schreiben sein *ἐργάζεται γὰρ (ὁ νοῦς) αὐτὰς (τὰς ψυχάς) εἰς τὸ* <*ἀ*>*ἴδιον ἀγαθόν*.

Wesen haben an der Unsterblichkeit teil *διὰ τὸν νοῦν* (§ 18), Gott ist im All und aus dem All zu erkennen.

An diese Ideen schließt sich, um das im Vorbeigehen zu erwähnen, auch der Traktat V an, der jetzt ungeschickt an den Krater angeknüpft ist[1]; er ist in seinem Hauptteil § 3 f. eine Ausführung von XII 21, und sein Schluß *ὕλης μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ κτέ.* ist eine wörtliche Wiederholung von XII 14. Seine pantheistische Tendenz ist offenbar (vgl. bes. § 9).

So hätten wir denn abermals eine Gruppe von hermetischen Traktaten herausgeschält: X (Fortgang), XII, V und der verlorene *περὶ εἱμαρμένης*. Quelle der Offenbarung ist hier der als *Ἀγαθὸς δαίμων* bezeichnete *Νοῦς*; die Richtung ein gnostischer Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz.

15. Diese Richtung nun ist es, die in der Poimandresgruppe als apokryph bezeichnet ist: die Beziehung von XIII 15 auf XII 8 ist unverkennbar. Aber ebenso unverkennbar ist die Bezugnahme in XI 22 und XIII 15; wie steht es nun mit dem Traktat XI, *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν*?

Die Antwort wird man beim flüchtigsten Lesen nicht verfehlen: es ist derselbe gnostische Pantheismus, wie in der *Κλείς* 10 ff., XII und V; aber — und das ist das Neue — die Darlegung ist straffer, vor Widersprüchen hat sich der Verfasser gehütet, kurz, wir haben eine geordnetere Wiederaufnahme der hauptsächlich in XII behandelten Probleme. Alles ist in eine große kosmogonische Verschachtelung eingeschlossen *θεός — αἰών — κόσμος — χρόνος — γένεσις*[2]; um sich von der Wand-

[1] Nur soll man das Ungeschick nicht größer machen, indem man mit Ficinus *τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος* mit praestantioris dei nominis übersetzt: Gott ist *παντὸς ὀνόματος κρείττων* (§ 10). Derselbe Gedanke im pantheistischen *Asclepius* (c. 20) — was somit stimmt.

[2] Dieselbe auch im pantheistischen *Asclepius* c. 31 f.: deus — aeternitas — mundus — coeleste tempus (= *χρόνος*) — terrenum tempus

lung zu überzeugen, braucht man bloß die Elemente Gottes in XII 21 (*μέρη ἐστὶ θεοῦ ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ πνεῦμα καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονή*) mit der spitzfindigen Gliederung XI 2 zu vergleichen[1]. Auch die psychologische Verschachtelung XII 14 *ὕλη—θεός* findet man hier § 4 wieder, durch den *αἰών* zusammengehalten, sowie § 5 aus XII 21 die Trias *ἀνάγκη, πρόνοια, φύσις*. Von der peripatetischen Auffassung Gottes als des *ἀκίνητον* sind wir sehr weit entfernt: Gott ist die stete Bewegung (§ 5)[2], alles lebt, alles ist Gottes voll, und alles ist von Gott. Der Tod ist Auflösung (= XII 16). Neu ist die anthropologische Verschachtelung *θεός — αἰών — κόσμος — ἥλιος — ἄνθρωπος* (§ 15). Der Gedanke, daß die Allgegenwart des Gedankens die Allgegenwart Gottes versinnbildlicht (§ 19, kommt auch sonst vor), wird zu einer interessanten Umwandlung der Palingenesie in XIII 11 verwertet: der Mensch versetzt sich in das All, um Gott zu fühlen — eine geradezu rationalistische Umdeutung der Ekstase in XIII. Der Schluß ist eine Epitome von V = XII 21.

Wenn demnach unser Traktat XI einerseits die gnostisch-pantheistische Gruppe, die XIII für apokryph erklärt hatte,

(= *γένεσις*; sonst genitura). Das ist zugleich ein Kommentar zu unserer Stelle. Letzte Quelle ist der *Timäus* 37 C mit seiner Proportion *θεός: αἰών = κόσμος: χρόνος*.

[1] Allerdings ist der Eingang verdorben: *τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τό καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἡ σοφία, τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης κτέ.* Die eingeklammerten Worte stammen aus § 3, wo der *Νοῦς* auf die Frage *ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τίς ἐστι* antwortet *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετή* (hier eine Lücke). — *ὥσπερ οὐσία* wegen XII 1, vgl. VI 4.

[2] Anders der *Asclepius* c. 31 (*deus ergo stabilis*), doch ist der Widerspruch nur scheinbar. Es kam dem Pantheisten nur darauf an, Gott und dem Kosmos dasselbe Prädikat beizulegen; während daher unser Autor Gott wie der Welt die Bewegung zuschrieb, beweist der Asclepius umgekehrt, daß der Welt infolge der ewigen Wiederkehr gewissermaßen die Stabilität zukommt; auch gibt er unbedenklich zu, daß auch Gottes Stabilität eigentlich eine *immobilis agitatio* ist.

umarbeitet, anderseits aber auch XIII verwertet, so begreifen wir die Schlußworte von XI — *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὦ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ* — vollkommen: sie wiederholen nachdrücklich am Schluß die Worte der Poimandresschrift, um dadurch der Poimandresgemeinde die neueste, gnostisch-pantheistische Umformung der Hermetik zu empfehlen.

Zum Rest kann ich mich kurz fassen. Der Traktat VIII führt den Gedanken der pantheistischen Gruppe aus, daß der Tod nur Auflösung sei: das Gnostische tritt zurück, Gott das erste *ζῷον*, der Kosmos das zweite, der Mensch das dritte[1], durch die *αἴσθησις* mit dem zweiten, durch den *νοῦς* mit dem ersten im Zusammenhang. Der Schluß ist ganz besonders mit XII 16 zu vergleichen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird umgangen.[2] — Noch schärfer hält der *λόγος ἱερός* III hierin den materialistischen Standpunkt ein: gnostisch ist nur der Anfang (*δόξα ... ἀρχή ... ἀρχή*, wo das erste *ἀρχή* offenbar *principium*, das zweite *principatus*[3] bedeutet). Alles trägt die Keime der *διάλυσις* und *ἀνανέωσις* in sich.

Von wesentlich anderer Art ist der Brief an Asklepios XIV: aus ihm ist deutlich, wie die Frage nach der Einheit des Schöpfers mit der Frage nach dem Ursprung des Übels zusammenhängt. Mit voller Entschiedenheit wird der Dualismus der im Schöpfen vereinigten Faktoren des *ποιῶν* und *ποιούμενος* behauptet; alle vermittelnden Meinungen, die ein drittes Glied einschieben — also nicht nur die Gnostiker mit ihrem Aion, sondern auch Poimandres mit seinem *νοῦς δημιουργός* — werden abgelehnt. Und nun wird auf die

[1] Ebenso der *Asclepius;* s. u. § 21.

[2] Auch das in Übereinstimmung mit einem Teil des *Asclepius*, c. 4 ex.

[3] *ἀρχὴ τὸ θεῖον ... καὶ ἀνανέωσις*, erklärt durch § 4 *ἄρχεται αὐτῶν κτέ.*; dies falsch übersetzt von Ficinus (*incipit*), besser von Ménard (*sont réglées*). Über *principatus* s. *Ascl.* c. 32.

Schwierigkeit hingewiesen, die zur Annahme eines Mittelgliedes geführt hatte: ist Gott Schöpfer des Alls, so ist er auch Schöpfer des Bösen — darf man das annehmen (§ 7 f.)? Antwort: das Böse ist 'von selbst' entstanden, wie der Grünspan am Kupfer und der Schmutz am Körper. Mit dieser naiven Lösung steht der Traktat vereinzelt da.

16. Wir gehen zur *Κόρη κόσμου* über und beginnen mit der Erklärung des Namens. Ist 'Jungfrau der Welt' oder 'Pupille der Welt' gemeint? Reitzenstein entscheidet sich fürs letztere; ich glaube, das erstere besser begründen zu können. Auszugehen ist, wie Reitzenstein verlangt, von der zweiten Einleitung (S. 394, 25 ff. Wachsm.) ... *θεωρίας* (die Lehre vom All), *ἧς ὁ μὲν προπάτωρ Καμῆφις ἔτυχεν ἐπακούσας παρὰ Ἑρμοῦ τοῦ πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφου, ⟨ἐγὼ δὲ⟩ παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφεως, ὁπότ' ἐμὲ καὶ τῷ τελείῳ μέλανι ἐτίμησεν.* Die letzteren Worte haben eine Parallelstelle, aber noch keine Erklärung gefunden im Zauberpapyrus (S. 139) . . . *Ἶσι, ᾗ συνεχώρησεν* (= *συνεγένετο*) *ὁ Ἀγαθὸς δαίμων βασιλεύων ἐν τῷ τελείῳ μέλανι*; was ist es für ein *τέλειον μέλαν*, worin Kmeph = Agathodaimon herrscht, und womit er in der Liebesvereinigung Isis 'beehrt' hat?

Mit Recht vergleicht Reitzenstein den Brief der Isis an Horus (Berthelot, alchimistes 28 ff.); dort heißt es, Isis sei nach Hormanuthi gezogen, um dort die *ἱερὰ τέχνη Αἰγυπτίων*, d. h. die Chemie, zu erlernen. Dort stieg ein Engel[1] zu ihr herab,

[1] *τῶν ἐν τῷ πρώτῳ στερεώματι*; das ist nach der hermetischen Bedeutung des Wortes (Stob. I 463, 12 Wachsm.) = *ζώνη*. Somit stammt der erste Engel aus der Zone des Mondes. Er offenbart sich als unwissend und verweist Isis auf *τούτου μείζονα ἄγγελον*, der somit aus der zweiten Zone stammt. Das ist aber die Zone des Hermes. So löst sich das seltsame Rätsel, und die Gleichung Amnael = Hermes ist auch von hier aus gesichert. — Was die Deutung des Namens anlangt, so könnt man vermuten, daß er griechisch-hebräisch ist (wie *Ἀγαθοήλ* bei R. 18 und im *Ἀμναήλ* ein Hermes *κριοφόρος* steckt. Doch macht mich mei



um τῆς πρὸς ἐμὲ μίξεως κοινωνίαν ποιῆσαι. Sie verweigerte es ihm, πυνθάνεσθαι βουλομένη τὴν τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κατασκευήν; er konnte ihr damit nicht dienen διὰ τὴν τῶν μυστηρίων ὑπερβολήν, verwies sie aber an einen oberen Engel Amnael. Der kam auch am Mittag des folgenden Tages, von der gleichen Glut ergriffen; sie stellte an ihn dieselbe Frage und gab sich nicht eher hin, als bis er ihr die Mysterien kundtat.

Ist nun, wie auch Reitzenstein zugibt, Amnael = Kmeph (Kamephis) = Agathodaimon[1], so ergibt sich der Parallelismus

Amnael beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit der Chemie (alchem. Traktat),

Agathodaimon = Kmeph beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit dem τέλειον μέλαν (Κόρη κόσμου)

und ebendamit die Auflösung: das τέλειον μέλαν ist die Chemie. Und da χημία in der Tat 'das Schwarze' bedeutet[2] und als eine mystische Kunst ein τέλειον μέλαν ist, so dürfte das Rätsel gelöst sein. Die Worte der Κόρη κόσμου bedeuten somit: „diese Offenbarungen über das All gab mir Kmeph zu der

---

Kollege Prof. P. Kokowzew auf die zwei, bei M. Schwab (*Vocabulaire de l'angélologie d' après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale,* Paris 1897) notierten kabbalistischen Engelsnamen aufmerksam: Amaniel „fidélité de Dieu", Nom de la constellation des Poissons, und Eminiel „Dieu est véridique" Dominateur du feu et des flammes (S. 62).

[1] In dem von Reitzenstein 20 behandelten Zauberhymnus an Hermes werden auch dessen βαρβαρικὰ ὀνόματα erwähnt, nämlich Pharnathas, Barachel, Chtha (der zweite entschieden hebräisch: Hiob 32, 2 u. 6, als Engelsname auf einer Terrakotte des Musée Dialafoye im Louvre, vgl. Schwab S. 88, als Barachiel „Céhi de Dieu" un préposé à la planète Jupiter, Schwab S. 89, und sonst vielfach in den kabbalistischen Texten — nach desselben Prof. Kokowzew gütiger Mitteilung), und außerdem sein ἀληθινὸν ὄνομα von der Stele in Chmunu. Vermutlich ist auch Amnael ein βαρβαρικὸν ὄνομα, Kmeph-Kamephis das ἀληθινὸν ὄνομα des Agathodaimon = Hermes.

[2] Daß diese Bedeutung den Griechen bekannt war, lehrt Plut. *de Iside et Os.* 33: τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν ... χημίαν καλοῦσι.

gleichen Zeit, als er mich auch mit den Offenbarungen über die Chemie beehrte."

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird uns durch folgende Stelle aus Zosimos bestätigt, die uns Georgios Synkellos aufbewahrt hat (I S. 23 Dind.; vgl. Berthelot, origines de l'alchimie 9): *φάσκουσιν αἱ ἱεραὶ γραφαὶ ἤτοι βίβλοι, ὅτι ἔστι τι δαιμόνων γένος, ὃ χρῆται γυναιξί· ἐμνημόνευσε δὲ καὶ Ἑρμῆς ἐν τοῖς φυσικοῖς . . . τοῦτο οὖν ἔφασαν αἱ ἀρχαῖαι καὶ θεῖαι γραφαί, ὅτι ἄγγελοί τινες ἐπεθύμησαν τῶν γυναικῶν καὶ κατελθόντες ἐδίδαξαν αὐτὰς πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα, ὧν χάριν, φησί, προσκρούσαντες, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἔμειναν . . . ἐξ αὐτῶν φάσκουσιν αἱ αὐταὶ γραφαὶ καὶ τοὺς γίγαντας γεγενῆσθαι. ἔστιν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημεῦ* (al. *Χημᾶ*) *περὶ τούτων τῶν τεχνῶν· ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χημεῦ, ἔνθα καὶ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται.*

Wenn demnach die Deutung des *τέλειον μέλαν* auf die *χημία* keinem Zweifel unterworfen ist, so fragt es sich doch, was der Name *Κόρη κόσμου* bedeutet, d. h. inwiefern Isis, die Spenderin der Offenbarung in dem so benannten Buche, 'die Jungfrau des Kosmos' ist. Es ist abermals eine Stelle des Zosimos, die uns weiter führt (III 34 = Berthelot, alchimistes 206): *ὑδραργύρου πῦρ πυρὶ κρατοῦντες καὶ πνεῦμα πνεύματι συνάψαντες, ἵνα δεσμεύσωμεν τὴν φυγαδοδαίμονα κόρην διὰ χειρῶν.*[1] Es ist dieselbe Phantasie, die sich bis auf Goethe (Wahrh. u. Dicht. VIII) verfolgen läßt mit seinen Träumen, „die jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehen zu sehen". Ihm war der „Kieselsaft" diese Jungfrau; hier ist es das Quecksilber. Sie muß den Geist in sich aufnehmen; dadurch wird sie gefesselt, d. h. fest (Quecksilberoxyd ist fest) und fähig, die übrigen Metalle zu „gebären" (über diesen Wahn s. Berthelot,

[1] Cf. p. 276 *παρθένος πυρίφευκτος*. Die Beziehung dieses Rezeptes zur *Κόρη κόσμου* wird durch die Fortsetzung des Isisberichtes sichergestellt: das Rezept, das sie ihrem Sohn als erste Offenbarung des Amnael anvertraut, betrifft eben die Fesselung des Quecksilbers (S. 31).

Introduction 258). Vor der Entdeckung des Quecksilbers muß eine andere Substanz die *Κόρη* gewesen sein; das Streben der Alchemisten ging dahin, die „Jungfrau“ durch den „Geist“ zu befruchten, daß sie das Gold gebäre. Und da war die Spenderin der Offenbarung, Isis, ihnen die prototypische Jungfrau, die „Jungfrau der Welt“.

17. Die 'Jungfrau' in der Tat? Mutter des Horus und dabei Jungfrau? — Ich denke, es ist wenig angebracht, im Reiche des *τέλειον μέλαν* solche Fragen zu stellen[1]; trotzdem läßt sich diese, wenn mich nicht alles täuscht, befriedigend beantworten.

Mit vollem Recht hat Reitzenstein die Behauptung aufgestellt, der Schöpfungsbericht der *Κόρη κόσμου* sei „aus zwei älteren Fassungen kontaminiert“[2]; sie herauszuschälen hat er unterlassen. Ich möchte einiges dazu beisteuern. Nach der einen Fassung hat Hermes, der Schöpfungsgott, den Bericht darüber teils seinem Sohne Tat in seinem Erdenwallen hinter-

[1] Zu erinnern ist indes, daß die griechische Gleichsetzung der Isis mit Io, der *βουκέρως παρθένος*, dazu führen mußte: hier ist für Osiris als Gatten kein Platz. Vgl. auch den Bericht des Epiphanios (III S. 483 Dind.) über das gnostische Fest in Alexandria, das die Geburt des Aion durch die Kore (= Isis nach Rösch, s. Drexler bei Roscher *Myth. Lex.* II 427) betraf.

[2] Ich habe schon oben über die verworrene Darstellung bei Reitzenstein Klage geführt: hier ein Beispiel. S. 136 konstatiert er das fragliche Faktum und ihm entsprechend das Vorhandensein von zwei Einleitungen, dann geht es also weiter: „Als Lehrer der Isis erscheint zunächst Hermes“ — also, muß man denken, ist das der erste Bericht. Auf derselben Seite heißt es weiter: „Daneben steht unvermittelt ein zweiter . . . Bericht, nach welchem Hermes . . .“ — also ist das der zweite Bericht, glaubt der Leser. Doch nein: S. 137 „in vollem Gegensatze dazu steht in der Mitte der Schöpfungsgeschichte eine neue Einleitung . . .“ Bei so unklarer Darstellung darf man auch an den Leser keine großen Forderungen stellen. Ich muß gestehen, mir ist selten die Lektüre eines Buches so schwer gefallen, wie dieses *σκότος κατωφερὲς σκολιῶς ἐσπειραμένον*. Sollte mir daher einiges entgangen sein, so trage ich keine Schuld daran.

lassen, teils in Büchern niedergelegt, die er *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* verbarg (S. 387, 11 W.); dort hat sie Isis dann gefunden.[1] Dadurch ist Osiris als Weltheiland angedeutet; dieser Fassung gehört somit die Welterlösung durch Osiris (S. 402, 27 ff.) an. — Ganz anders ist die Kamephis-Einleitung, die wiederum mit dem alchemistischen Amnael-Bericht zusammenhängt. Daran, daß hier Kamephis bald als Schüler des Hermes, bald als ältester Gott erscheint (R. 137), wollen wir uns nicht stoßen: wenn einmal für Hermes sein *ἀληθινὸν ὄμμα* Kamephis genommen wurde, mußte dieser zu seinem Schüler werden, um seine Offenbarungen als hermetisch zu legitimieren; mit Tat-Thot ist es ganz ähnlich. — Nun wohl: dieser Kamephis-Amnael hat der Isis bei der Liebesvereinigung auch das *τέλειον μέλαν* offenbart. Wenn er ihr nun sagt, sie soll das Mysterium niemandem anvertrauen *εἰ μὴ μόνον τέκνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ* (eher *φ. κ. γν.*), *ἵνα ᾗ αὐτὸς σὺ καὶ σὺ ᾖ<ς> αὐτός*, so läßt das nur eine Deutung zu: er meint eben das Kind, das ihrer Liebesvereinigung entsprießen soll. So ist also Isis die echte *Κόρη*; man vergleiche Aigeus: Aithra: Theseus u. ä. Und da für Osiris somit kein Platz ist, so werden wir der Kamephis-Einleitung diejenige Version zuschreiben dürfen, in der — entsprechend der übrigen Hermetik — das Heil von jeder einzelnen Seele errungen wird.

---

[1] Daraus allein würde ich jedoch nicht auf zwei Berichte schließen; mit den Offenbarungen an Tat mußte der Autor der *Κόρη κόσμου* rechnen: wenn er für seine Offenbarungen einen selbständigen Wert beanspruchen wollte, so konnte er das nur mit Hilfe der Annahme tun, Hermes habe seinem Sohne nicht alles offenbart — seiner großen Jugend wegen. Dieselbe Fiktion hatte schon der Verfasser des Asklepiosbriefes verwendet (XIV 1), um für die asklepieische Hermetik selbständigen Wert zu erweisen; da der Verfasser der *Κόρη κόσμου* den Asklepios als Schüler des Hermes erwähnt, so erweist sich die Isishermetik als die dritte Schicht, oder vielmehr die vierte: denn schon innerhalb der Tathermetik war uns in der Gestalt der Agathodaimonlehre eine apokryphe Schicht vorgekommen (XII). Vielleicht aber auch die fünfte, denn es gab auch eine Ammonhermetik. Das entwirre mal einer.

So haben denn die beiden Versionen verschiedene Zwecke gehabt: die Kamephisversion sollte die Isis an das hermetische Pantheon angliedern, die Osirisversion dagegen die Hermetik in die Isislehre hinüberleiten. Die erste stammt von einem Hermesgläubigen, die zweite von einem Isisverehrer.

18. Wir haben es nur mit der ersten Version zu tun.

Im Anfang waren zwei, der *ἐπικείμενος* und *τὰ ὑποκείμενα*[1], ersterer mit allen Eigenschaften begabt, letzteres öde und leer. Da stöhnte das Untere nach der Vollendung des Oberen[2] — der sanften Helle des nächtlichen Himmels, der ewigen Ordnung ihrer Lichter; davon wurde auch das Obere von Furcht ergriffen, es begann ein langes, erfolgloses gegenseitiges Suchen, bis der höchste Gott sich zu offenbaren beschloß. Zunächst goß er das Licht seiner Brust auf die übrigen Götter aus, bei ihnen das Verlangen zu erwecken, ihn zu finden ...

Hier ist die Kommissur. Wer den Satz liest *ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγήν, ἣν εἶχεν ἐν στέρνοις, πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι* —, der wird sich an *θεοῖς* stoßen. Es sind ja die Menschen[3], denen Gott sich dadurch

[1] Der Anfang S. 385, 16—386, 9 ist dadurch etwas in Verwirrung geraten, daß die Schlußfolgerungen, die die Superiorität des *ἐπικείμενος* erweisen, in die Darstellung mit verwoben sind. — Von hier aus ist übrigens auch VIII 3 *καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ὑποκείμενον* (codd. *ἀποκείμενον*) *ὑπ' αὐτόν, τὸ πᾶν ὁ πατὴρ σωματοποιήσας κτέ.* zu emendieren und zu begreifen. Vgl. auch I 13 *τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός* in der peripatetischen Fassung. — Das *ὑποκείμενον* als Hyle ist aus Aristoteles bekannt; für den Fortsetzer lag es nahe, dementsprechend Gott antithetisch als den *ἐπικείμενος* zu fassen.

[2] Dadurch erklärt sich I 4 in der peripatetischen Fassung *καί τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοώδη*.

[3] Danach hätte der Satz ursprünglich gelautet: *ἐνεθουσίασεν ἀνθρώποις*. Und das ist auch die rhythmisch echte Fassung (L 1^1), wie die übrigen Satzschlüsse *ἐστὶ δηλῶσαι* (V 1), *εἶχεν ἐν στέρνοις* (V 1), *ἐχαρίσατο διανοίαις* (L 1^{12}), *ζητεῖν θελήσωσι* (V 1), *ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν*

offenbart, daß er sein Licht ihnen in die Seelen scheinen läßt, auf die er dadurch die Mühe des Suchens, den Lohn des Erkennens und die Kraft des erkenntnisgemäßen Wandels überträgt. Wenn wir nun weiter lesen von Hermes als von einer *ψυχὴ συμπάθειαν ἔχουσα τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις*, so ist auch hieraus klar, daß vom Propheten, nicht vom Gott Hermes die Rede ist. Dazu stimmt das Folgende: er erkannte das Wesen des Alls und hatte die Kraft, seine Erkenntnis teils in geheimnisvollen Büchern, teils in mündlicher Belehrung seines Sohnes Tat niederzulegen; dann stieg er zum Himmel empor. Die Bücher findet dann Isis *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* und damit die vollendete Offenbarung. So wird die Isislehre an die platonisierende Fassung der Hermetik angeknüpft — und das Ganze ist die uns nicht angehende, die Osirisversion. Wenn wir nun sehen, wie der Autor der *Κόρη κόσμου* auf den ausgeschriebenen Satz die Fortsetzung folgen läßt *τοῦτο δ' ἄν, ὦ τέκνον ἀξιοθαύμαστον Ὧρε, οὐκ ἂν ἐπὶ θνητῆς σπορᾶς ἐγεγόνει οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, ψυχῆς δὲ κτέ.*, so erkennen wir darin leicht die Rechtfertigung des Korrektors, der *ἀνθρώποις* in *θεοῖς* geändert hatte. Er tat es, weil er die Osirisversion mit der anderen, also der Kamephisversion, kontaminieren wollte; wir werden sie demnach ausscheiden und in dem Umstand, daß sie an die platonisierende Hermetik anknüpft, während der Kamephisbericht sich an die peripatetische hält (s. oben), eine Bestätigung mehr erblicken.

19. Die Kamephisversion wird 388, 6 ff. fortgesetzt. Hermes kommt einstweilen nicht vor; doch beweist seine Berufung S. 393, 3 ff., wo der oberste Gott ihn als *ὦ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ καὶ νοῦς ἱεροῦ ἐμοῦ νοῦ* anredet, daß seine erste Nennung durch die Einlage der Osirisversion in Wegfall gekommen ist.

(L 3[1]), *κατορθῶσαι δυνηθῶσι* (V 1) beweisen; *ἐνεθουσίασε θεοῖς* ist ganz unrhythmisch. Vgl. mein *Klauselgesetz* (Leipzig 1904); das einzelne kann hier nicht untersucht werden.

Die Planetengötter bitten den obersten Gott, die Leere des Alls zu 'schmücken'. Da lächelt Gott — es entsteht die Physis; diese verbindet sich dem Ponos und gebiert die Heuresis, der Gott die Herrschaft über das bereits Geschaffene schenkt[1]. Nun sorgt er zunächst für die Bevölkerung des Himmels: er tut es, indem er die Seelen schafft[2], oder vielmehr 'kohobiert'. In der Tat geht diese seltsame Seelenschöpfung auf rein chemischem Wege vor sich, wodurch die Verwandtschaft dieser ganzen Version mit dem alchemistischen Amnael-Bericht über allen Zweifel erhoben wird. Der Seelenstoff besteht aus dem göttlichen Pneuma und dem *νοερὸν πῦρ* — eine Zusammenstellung, die uns schon I 9 begegnet war; chemische Termini (*κρᾶμα, ἐπίπαγος ἐξατμιζόμενον ἄνθος* usw.) begegnen auf Schritt und Tritt.[3] Er bildet ihrer 60 Grade und weist ihnen 60 Segmente des Himmels zum Wohnsitz an mit dem Verbot, diesen Wohnsitz zu verlassen. Sodann bildet Gott aus einer Mischung von Erde und Wasser auf ähnlichem chemischen Wege die Menschen: den Rest der Mischung gibt er den vollendeteren Seelen, damit auch sie sich am Schöpfungswerk beteiligen; um ihnen aber ein Muster zu geben, schafft er den Tierkreis. Die Seelen begannen damit, den ihnen gegebenen

[1] Hieraus ist zu ersehen, was verloren gegangen ist. Es mußte von der Scheidung der Elemente die Rede gewesen sein: daran mag Hermes teilgenommen haben. Jetzt wird diese Scheidung S. 389, 2 etwas tumultuarisch nachgeholt, nachdem schon S. 388, 19 die Luft erwähnt worden war.

[2] Und zwar, wie mehrfach angedeutet wird, mit den Händen S. 390, 17 *ταῖς ἐμαυτοῦ μαιωσάμενος χερσίν*; danach wohl auch S. 389, 9 *χρησάμενος* ⟨*χερσὶ ταῖς*⟩ *ἱεραῖς* (L 1[3]). Da er ebenso auch die Leiber bildet, wird es erlaubt sein, das auch von dem unterdrückten Schöpfungsbericht anzunehmen. Alsdann ist der Anfang des (platonisierenden!) *Κρατήρ* (IV 1) *τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσίν, ἀλλὰ λόγῳ* eine Polemik gegen diese Auffassung der peripatetischen Hermetik.

[3] Dadurch offenbart sich die Verwandtschaft dieses Berichtes mit denjenigen Traktaten, welche den Tod als eine *διάλυσις* auffassen (XII 16 sagt sogar geradezu *ἡ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις*).

Körperstoff zu untersuchen[1]; als das nicht gelang, gingen sie ans Schaffen und schufen die Tiere[2]; dadurch übermütig gemacht, überschritten sie die ihnen angewiesenen Grenzen und luden dadurch Gottes Zorn auf sich.

Das ist also der 'Sündenfall der Seelen'; nun lehrt ein Blick, daß er dem ersten Sündenfall des Anthropos im Poimandres, den wir der peripatetischen Fassung zugewiesen haben, durchaus analog ist. Auch Anthropos wird von Gott geschaffen, und es wird ihm ein Wohnsitz *ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ* angewiesen; auch ihm wird die Erlaubnis gegeben zu schaffen; auch er wird dadurch übermütig und *ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου* (NB.) *ἐπὶ τοῦ πυρὸς καταπονῆσαι* (*-νοῆσαι* codd.). Und man notiere, daß es immer und immer die peripatetische Fassung des Poimandres ist, mit der die Kamephisversion der *Κόρη κόσμου* übereinstimmt.

20. Da beruft der oberste Gott den Hermes, um die Seelen zu strafen; dieser beruft wiederum die Planetengötter. Sie hören Gottes Wort, die Erschaffung der Menschen betreffend — die erst jetzt vor sich gehen wird durch Einschließung der Seelen in die vorgebildeten Leiber —, und merken, daß der Schöpfer von jedem von ihnen eine Gabe für die zu schaffenden begehrt. — Nun achte man auf das Folgende. Die Planetengaben kennt

[1] *κατενόουν.* Genau dasselbe Wort gebraucht Poimandres vom Anthropos I 13 *κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ δημιουργοῦ κτίσιν . . . κατενόησε τῶν ἀδελφῶν τὰ δημιουργήματα.*

[2] Hier ist nicht sowohl ein Widerspruch, als vielmehr eine Unklarheit zu konstatieren. Nach dem Eingang S. 386, 6 ff. sind es die Umläufe der Planeten, die *διά τινων κρυπτῶν ἀπορροιῶν* (technisch-astrologisch) *τὰ κάτω συγκοσμοῦσι*; somit sind die Tiere Geschöpfe der Planetengötter, womit auch der Poimandres übereinstimmt (I 11, s. oben). Wenn nun die Seelen gleichfalls Tiere schaffen, so bilden sie die Geschöpfe der Planetengötter nach, und das findet gleichfalls an Poimandres eine Analogie; I 12 *κατανοήσας τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρὶ ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν.*

auch die peripatetische Version des Poimandres; dort sind aber, wie wir gesehen haben, die Unheilsgaben gemeint, aus denen sich die sieben Todsünden entwickelt haben. Hier dagegen spenden:

1) die Sonne: *ἐπὶ πλέον λάμψω*[1];

2) der Mond: *τὸν μετὰ τὸν ἥλιον δρόμον φωτίσαι*, dazu *Φόβον καὶ Σιγὴν καὶ Ὕπνον καὶ τὴν μέλλουσαν αὐτοῖς ἔσεσθαι ἀνωφελῆ*[2] *Μνήμην*;

3) Saturn: *Δίκη*, *Ἀνάγκη*;

4) Jupiter, um den Krieg nicht ewig währen zu lassen: *Τύχη*, *Ἐλπίς*, *Εἰρήνη*;

5) Mars: *Ἀγωνία*, *Ὀργή*, *Ἔρις*;

6) Venus: *Πόθος*, *Ἡδονή*, *Γέλως*, zur Erleichterung ihres Loses, „und Gott freute sich über die Rede der Venus".

7) Merkur: Geschicklichkeit, *Σοφία*, *Σωφροσύνη*, *Πειθώ*, *Ἀλήθεια*, und als Gatte der *Εὕρεσις* allerhand Erfindungen.

Das sind nur zum Teil Unheils-, zum anderen Teil Glücksgaben. Die Ordnung muß ursprünglich eine andere gewesen sein: die Rede des Zeus ist nur als Antwort auf die Rede des Ares verständlich. Am bedeutsamsten ist die mit der Gabe der Aphrodite vorgegangene Wandlung: aus einer Unheilsgabe (I 25 oben § 4) ist sie eine Glücksgabe geworden. Ob

[1] Damit wird auf S. 386, 4 zurückverwiesen . . . *πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα, ἐλάττονι μὲν ἡλίου, ὀξεῖ δὲ προσφορουμένην φωτί.* Der Sonnengott existierte schon damals, den leuchtenden Sonnenkörper schuf er sich erst nach Erschaffung der Menschen. Dasselbe gilt vom Mond. Das wolle man sich merken.

[2] So die Handschriften; daraus Meineke *πανωφελῆ*, was Wachsmut aufnimmt. Das darf man jedoch nicht übers Knie brechen: *Μνήμη* ist der *Ἐλπίς* parallel, und beide sind zweischneidig. 'Pour être à peu près heureux, il faut subir le mal, quand il vient, puis penser à autre chose. C'est la réflexion, qui, ramassant les points noirs épars çà et là dans la vie, les délaye et les étend comme une teinte grise sur tout l'horizon' (Taine, essais 469). — Und dann sehe man die übrige Gesellschaft an: *Φόβος*, *Σιγή*, *Ὕπνος* (vgl. I 15, der Mensch nach dem Sündenfall: *ἄυπνος ἀπὸ ἀύπνου* ⟨*ὢν ὑφ' ὕπνου*⟩ *κρατεῖται*) — ihr Charakter bestimmt auch den der *Μνήμη*.

das mit der Wandlung des Erosbegriffes (oben § 9 ex.) zusammenhängt?

Nachdem die Gaben vereinbart sind, kann die Fesselung der Seelen vor sich gehen: die Leiber sind ja schon S. 391, 1 f. gebildet. Aber nein: Hermes sieht sich nach einer *ὕλη* um, nimmt den Rest der von den Seelen bearbeiteten Mischung und findet ihn ganz trocken (ganz recht, da sie die knetbaren Teile der Mischung selber verwendet hatten). Den mischt er nun mit viel zu vielem Wasser, „damit das Gebilde schwach sei und nicht zum Geiste noch die Kraft erhalte", und schafft daraus die Menschen. Das ist eine offenbare Dittographie: zu welchem Zweck, werden wir unten sehen.[1]

Es folgt die poetisch schöne Klage der einzukerkernden Seelen: „war es so schmählich, was ich verbrach?" (S. 396, 1); die sich an die zweite Leibesschöpfung anschließt (S. 396, 5); ihnen antwortet Gott, indem er den Gerechten die Rückkehr in den Himmel, den Ungerechten den Übergang in Tierleiber in Aussicht stellt.

Nun erscheint Momos[2]; er fürchtet, der Mensch könne zu mächtig werden — durch diese Fassung wird somit die Verwässerung des Menschenleibes ausgeschlossen. Er rät, den Menschen das *ἐρᾶν*, sodann *ἐπιθυμίαι*, *φόβοι*, *λῦπαι*, *ἐλπίδες πλάνοι*, *πυρετοί* mitzugeben — dadurch sind die Planetengaben

---

[1] Einstweilen sei hingewiesen auf die Verwandtschaft dieser Fassung mit dem Fabelmotiv, wonach dem Schöpfer, nachdem er von der Bildung der Tiere zu der der Menschen übergegangen ist, der Bildstoff ausgeht und er bei verschiedenen Tieren eine Anleihe machen muß.

[2] Das ist die lustige Figur aus den alexandrinischen Volksstücken (vgl. Hausrath *Neutestamentl. Zeitg.* III 388 und die von ihm aus einer 'jüdischen Quelle' mitgeteilte Posse vom 'trauernden Momos', deren alexandrinischer Ursprung mir sehr wahrscheinlich vorkommt; den Philologen scheint dieses kostbare Zeugnis unbekannt geblieben zu sein). Von hier aus wird die Klage des Epiphanius begreiflich: die gnostischen Schöpfungsmythen sehen aus wie die Mimen des Philistion (Reich *Mimus* I 431). Daß diese Schöpfungsmythen mit Momos als Mephisto auch in der Fabel ihre Spuren hinterlassen haben, weiß jeder.

ausgeschlossen. So sehen wir denn drei Fassungen durcheinander gehen: auf die Frage, *θνητῶν ᾗ διέφθαρται βίος*, wird geantwortet: 1) durch die Gaben der Planeten, 2) durch den Charakter der Mischung, 3) durch die Einwirkung des Momos. Nur die erste Fassung, die durch den Poimandres geschützt wird, ist für den Hauptbericht charakteristisch.

Es folgt noch ein Hauptstück, S. 401, 2 b ff.: nach der Verkörperung der Seelen beruft der oberste Gott abermals die Götter: dem Chaos und dem Dunkel soll ein Ende gemacht werden. Sofort erfolgt die Scheidung der Elemente; die Sonne beginnt zu leuchten, die Erde wird fest, alles gerät in Bewegung. Gott schöpft seine Hände voll der himmlischen Gaben und wirft sie auf die Erde; damit ist die Schöpfung fertig. — Daß die Sonne erst jetzt scheint, ist dem Kapitel von den Planetengaben entsprechend: da hatte sie erst versprochen zu scheinen. Aber die Scheidung der Elemente ist ungeschickt nachgeholt — sie werden ja bei der Bildung des Seelen- und Körperstoffes vorausgesetzt. Offenbar fand der Redaktor, nachdem er den echten Bericht hatte untergehen lassen (oben § 19), keinen besseren Platz.

Mit dem Folgenden — *καὶ ἀγνωσία μὲν ἦν* — ist das Schlagwort angegeben, das zur Osirisversion hinüberführt (oben § 17), in der Tat gehört alles weitere ihr an.

21. Ziehen wir nun für die *Κόρη κόσμου* das Fazit. Die Kamephisversion verwertet einen Schöpfungsbericht, der der peripatetischen Fassung des Poimandres durchaus verwandt ist, jedoch folgende bemerkenswerte Eigenheiten aufweist.

1) Die Schöpfung des Seelenstoffes wie des Körperstoffes wird durchaus als ein chemischer Vorgang geschildert. Da auf dieser Auffassung die Verwandtschaft des Schöpfungsprozesses mit der von Kamephis in *τέλειον μέλαν* geoffenbarten Goldmachereikunst beruht, so werden wir darin eine bewußte Neuerung der *Κόρη κόσμου* erblicken.

2) Gott ist der *ἄφθαρτος Νοῦς* (S. 399, 9), der *νοῦς* seines *νοῦς* heißt Hermes (S. 393, 4) — mit anderen Worten, Hermes ist nicht der Prophet und Empfänger der Offenbarung, sondern derselbe zweite *Νοῦς*, der im Poimandres *Νοῦς Δημιουργός* heißt. Er ist bei der Einkörperung der Seelen tätig, das Schaffen besorgt der oberste Gott.

3) Die Menschen werden geschaffen, bevor noch Sonne und Mond zu scheinen beginnen.

4) Die ersten geschaffenen Wesen sind Ponos und Physis; ihnen entstammt eine Tochter Heuresis, der sich Hermes vermählt.

5) Dem Anthropos des Poimandres entsprechen hier die Seelen in der Mehrzahl.

6) Der Logos fehlt gänzlich. Wenn wir jedoch den Eingang des platonisierenden Kraters (oben § 11) richtig als Polemik verstanden haben, so ist das ebenfalls eine Neuerung, die mit der Chemisierung der Schöpfung zusammenhängt.

Mit Abzug der Punkte 1 und 6, die sich uns als Neuerungen des Autors erwiesen haben, werden wir — dem Prinzip gemäß, daß das Mythologem das Philosophem erzeugt — in Punkt 2 der *Κόρη κόσμου* die Priorität zusprechen: Hermes-Demiurgos ist älter als Nus-Demiurgos. Für Punkt 5 ist aus demselben Grunde Poimandres ursprünglicher: Anthropos ist älter als die 'Seelen', aber noch älter muß der mythische Name eben dieses Anthropos gewesen sein. Auch für Punkt 4 werden wir mythische Namen erwarten, die nachher zu Physis, Ponos und Heuresis allegorisiert worden sind. Sehr bemerkenswert ist endlich Punkt 3; doch sind wir noch nicht in der Lage, ihn richtig zu beurteilen.

22. Nun bleiben nur noch die Schülerdialoge XV ff. und der 'Asclepius' übrig, nachweislich die jüngsten Stücke

des Corpus. Von den ersteren (sowie von den hermetischen Fragmenten) soll hier nicht die Rede sein, da sie keine nennenswerte Ausbeute liefern.

Der 'Asclepius' besteht aus vier, rein äußerlich verbundenen Traktaten. Der erste (A) reicht bis Kapitel 14 *(et de his huc usque tractatus)*; der zweite (B) bis Kapitel 27 *(et haec usque eo narrata sunt)*; der dritte (C) bis Kapitel 36 *(sed iam de talibus sint dicta talia)*. Zu Beginn jedes Traktates — ausgenommen A, das an die allgemeine Einleitung geknüpft ist — wird das Thema angegeben; so B: *de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium*, C: *de immortali vero aut de mortali modo disserendum est*, D: *iterum ad hominem rationemque redeamus*. Damit zu vergleichen VIII 1: *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὦ παῖ, νῦν λεκτέον*; das wirft ein Licht auf die Art der Zusammensetzung der hermetischen Corpora. Die Zahl der teilnehmenden Personen ist nicht überall dieselbe. Tat(ius) und Asclepius werden zuletzt (c. 41), diese zwei nebst Ammon in C — außer dem vortragenden Hermes — erwähnt, und da in der Einleitung von *quatuor viri* die Rede ist, so hat Bernays wohl mit Recht auch dort den Namen Tat hergestellt. In B dagegen ist durch die Anrede Kapitel 16 *o Asclepi et Ammon* Tat ebenso unzweideutig ausgeschlossen. Auch ist zu notieren, daß A ebenso wie B mit pessimistischen Weissagungen schließen.

Immerhin läßt sich bei der ungeordneten Art der Gesprächsführung nicht behaupten, daß jeder Traktat sein fest abgegrenztes Thema hätte; ebensowenig lassen sich prinzipielle Widersprüche konstatieren.[1] Die Grundauffassung ist die des hermetischen Pantheismus. Gott ist das erste, die Welt das zweite, der Mensch das dritte Wesen (c. 10); das ist die Formel, die uns aus den pantheistischen Traktaten bekannt ist (Tr. VIII, oben § 15). Die Welt ist göttlich (*sensibilis deus* c. 16)

[1] In A (c. 7) wird einmal auf B (cf. 14) verwiesen.

und daher gut (c. 8[1]; 27); was das Übel anbelangt (c. 16), so ist sein Vorhandensein in der Welt dadurch zu erklären, daß sie, wie alle Samen, so auch die des Übels enthalten haben mußte (c. 15; derselbe Schluß in der Einlage VI 2 ex., die wir oben § 8 als pantheistisch erkannt haben[2]). Demgemäß gibt es auch keinen Sündenfall; auf die Frage, warum der göttliche Mensch nicht bei Gott sei, wird geantwortet[3] (c. 8), Gott habe für die von ihm geschaffene Welt einen Zuschauer und Lenker[4] haben wollen. Konsequenterweise dürfte es nun auch keine ἄνοδος geben; wenn nun c. 12 dennoch eine solche und ihr entsprechend eine Seelenwanderung in Tierleiber angenommen wird, so ist es das Resultat ebendesselben Synkretismus, den wir auch in den pantheistischen Traktaten des hermetischen Corpus wahrgenommen haben. Jedenfalls schließt die Glorifizierung des Mysteriums der sinnlichen Liebe c. 21 alle asketische Tendenz aus.

Auf einen Punkt möchte ich noch besonders die Aufmerksamkeit lenken. Das Gespräch wird an den Anfang der Dinge versetzt, als Hermes noch auf Erden wandelte; wenn sein Großvater, sowie der des Asclepius c. 37 erwähnt werden, so ist das eine Weiterentwickelung eben jener Theorie, die zur Götterhomonymität geführt hat. Jedenfalls ist das Menschengeschlecht erst in seiner Wiege; das ist c. 27 deutlich ausgesprochen: *Distribuentur vero qui terrae dominantur et colloca-*

[1] Der Ausdruck *omnium bonitate plenissimus* erinnert auch in der Form an seine Antithese VI 4 ὁ κόσμος πλήρωμα τῆς κακίας, der aus der peripatetisch-dualistischen Auffassung stammt (oben § 7).

[2] Das ist also die pantheistische Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Übels; verwandt ist die XIV 7 gegebene.

[3] *simul et rationis imitatorem et diligentiae facit hominem.* Daß *ratio* hier gleich νοῦς ist, sieht man leicht: *diligentia* vertritt hier merkwürdigerweise (ähnlich *dilectus* c. 9) die αἴσθησις, wie aus dem gleich Folgenden ersichtlich. Überhaupt muß man den 'Asclepius' ins Griechische übersetzen, um ihn zu verstehen.

[4] *gubernare terrena.* Also sind c. 27 mit *qui terrae dominantur* die Menschen gemeint.

buntur in civitate in summo Aegypti initio, quae a parte solis occidentis condetur, ad quam terra marique festinabit omne mortale genus. Ascl. *Modo tamen hoc in tempore ubi isti sunt, o Trimegiste?* Trim. *Collocati sunt in maxima civitate in monte Libyco.* Das sind zwei Rätselstädte; die letztere wird auch c. 37 erwähnt: *Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo.* So viel ist sicher, daß an letzterer Stelle nicht die Stadt des ägyptischen Asklepios, Memphis, gemeint ist: es paßt kein einziges Indiz. Der Ausdruck *litus* läßt uns an die Meeresküste denken, *in monte Libyae* schließt in Verbindung damit alle ägyptischen Städte aus. Fragen wir, welche Stadt die vier Indizien vereinigt: 1) Meeresküste, 2) Berg, 3) Libyen und 4) Asklepioskult — so läßt sich nur eine Antwort geben: Kyrene. Von seiner Lage auf dem *ὄχθος ἀμφίπεδος* meldet Pind. P. IX. 93 (von der Jungfrau Kyrene): *ἔνθα νιν ἀρχέπολιν θήσεις, ἐπὶ λαὸν ἀγείρας νασιώταν ὄχθον ἐς ἀμφίπεδον*, vom Asklepioskult Paus. II 26, 7; daß der Gott dort begraben liege, wird uns nicht gemeldet, da aber die Tradition von einem Grab des Asklepios in Arkadien weiß (Thrämer b. Roscher Lex. Myth. I 620), so haben wir — bei den sakralen Beziehungen Arkadiens zu Kyrene, von denen unten — das einfach als Bereicherung unserer Kenntnis aufzunehmen. Ist also die zweite Rätselstadt Kyrene, was ist die erste? Auch hier passen alle Indicien auf Kyrene: 1) eine Küstenstadt (*terra marique*), 2) im Westen (*a parte solis occidentis*), 3) am äußersten Rand von Ägypten (Kyrene, schon unter den Persern Hdt. III 31 zum *Αἰγύπτιος νομός* gehörig, dann wieder zur Alexandrinerzeit ägyptisch, vgl. Kallim. II 68 ff.). Vermutlich ist es der Unterschied zwischen Altstadt und Neustadt, der vom Übersetzer oder Überarbeiter mißverstanden ist.

Wie dem auch sei: die hier zutage tretende hermetische Tradition wußte von einer Urstadt, in der das Menschengeschlecht

angesiedelt worden ist; und zwar war diese Urstadt Kyrene. Erst so wird auch eine interessante Inschrift völlig erklärt, an der man früher achtlos vorüberzugehen pflegte (Studniczka, Kyrene, S. 31 = Kaibel, Epigr. 842a):

Κυρήνην πολλίων μητρόπτολιν, ἣν στέφει αὐτὴ
ἠπείρων Λιβύη τρισσὸν ἔχουσα κλέος —

wie denn auch anderseits durch diese Inschrift unsere Deutung der Asclepiusstelle durchaus bestätigt wird. Das führt uns auf die Frage nach dem Ursprung der Hermetik; ihrer Beantwortung sei der folgende Abschnitt gewidmet.

Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter

Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes[1]

Von **F. C. Conybeare**, M. A., F. B. A. in Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von **Ottilia C. Deubner**

In der armenischen Auffassung von der Kirche begegnen und vereinigen sich viele verschiedene Glaubensformen.

Im allgemeinen wird die Kirche als eine reine Jungfrau personifiziert, die befähigt und würdig ist, die Gebete der Gläubigen entgegenzunehmen und ihre Fürsprecherin bei Christus zu sein.

Das Gebet, mit dem in späterer Zeit der Kreuzfahrer die Jungfrau Maria anrief, wenn er in den Kampf ritt, wurde vom armenischen oder albanischen Krieger an die Jungfrau *Catholicé* gerichtet. So lesen wir in einer armenischen Sage, die Moses Kalankatuatzi in einem Teil seiner im siebenten Jahrhundert geschriebenen Geschichte (Buch I, Kap. 12) der kaukasischen Albaner aufgezeichnet hat, wie 'der mutige Wahan Amatuni seinen Blick auf die Catholicé (d. h. die Kirche) warf und sagte: Hilf mir. Und sogleich zielte er mit seiner Lanze an der Flanke seines Pferdes entlang und streckte das fürchterliche Ungeheuer in den Staub.'

An einer früheren Stelle, in Kap. 9, spricht derselbe Verfasser, indem er die Kirche des Westens bezeichnen will, von ihr einfach als von der 'Westlichen Jungfrau'. Er sagt: 'Zu

---

[1] Die Studie ist vorgetragen am 6. Nov. 1902 als „Presidential Address“ vor der Historisch-Theologischen Gesellschaft in Oxford. Auf ausdrücklichen Wunsch des Verfassers ist die Abhandlung ins Deutsche übersetzt worden. A. D.

der Zeit, als Gott bei den Menschen einkehrte und die Jungfrau des Westens unter dem großen Caesar Constantin überall zu hoher Blüte brachte, erleuchtete er auch die Armenier.'

Eine Anzahl von Lobgesängen kann als Beleg für die Verehrung dienen, die die Jungfrau Kirche im alten Armenien genoß. Immer erfleht man ihre Fürsprache und ihr Mitleid; mit ihr werden meist Johannes der Täufer, der heilige Stephan und Gregor der Erleuchter angerufen. Dafür ein Beispiel.

Text aus dem Wiener Mechitarist MS., 133, f. 190; Brit. Mus. MSS., orient. 2609, fol. 205; or. 2608, fol. 217.

Ein Lobgesang der Heiligen Kirche.[1]

'Gereinigter Tempel, heiliger sonntäglicher schützender Gott, lichtes Tabernakel. Grundfeste des Glaubens, Fels der Gewißheit. Mittler unseres Lebens und Heiles: Türe des Lichtes und der Gnade: Haus Gottes[2] und des Königtums. Tabernakel der Freude und des Frohsinns: reines Tabernakel, Tabernakel der Heiligkeit. Mutter des Glaubens der Christenheit: Tabernakel oikumenischen Lichtes. Haus des Wohnens und Bezirk der Ruhe. Katholisches Tabernakel voller Reinigung. Stätte der Heiligen, Feste der Zuflucht, Heiligmacher, Gnade, Sitz der Sünder. Der Dreieinigkeit Wohnplatz wurdest du, und der Engel Sammelplatz. Dich flehen wir an, Tabernakel der Heiligkeit. Sei unsere Fürsprache bei dem unsterblichen

[1] Brit. Mus. or. 2608 betitelt diesen Gesang: 'Canon der heiligen Arche und oikumenischen Kirche'. Or. 2609 betitelt ihn: 'Ein Gesang von Sholakath (Lichtausstrahlung oder *Shekinah*) über die Weihung der heiligen Kirche'. Die armenische Legende erzählte, daß Gregor der Erleuchter in einer Vision den eingeborenen Sohn mit Engeln in einem Lichtmeer auf die Stätte Edschmiatzin habe niedersteigen sehen, um die Kirche durch Schläge auf die Erde mit seinem goldenen Hammer hervorzurufen.

[2] Statt 'Haus Gottes' haben das Wiener MS. und or. 2608 'Name Gottes'.

König, daß er uns gnädig sei an dem Schreckenstage, und daß er die Furcht verscheuche, die uns betrübt. Wir bitten dich.'

'Pflanzstätte des Lebensbaumes, der unter den Menschen aufgerichtet ward. Zu dir ist gekommen der König der Unsterblichen. Strahlendes Tabernakel, voll von Freude. Tür des Unerschaffenen, Ruheplatz des Ruhmes, ewig das Wort schirmend. Wohnplatz der Engelsscharen, die dem erlösenden Leibe dienen. Arche Noah, Hütte Abrahams, göttlich wunderbares Tabernakel des Moses. Du bist erhabener denn jenes Haus der Heiligkeit, jener wundervolle und mächtige Tempel des Salomo, und viele andere Beispiele, die bestehen, du, den die Propheten voraussahen. Dich beten wir an, Tempel der Heiligkeit. Bitte für uns bei dem König der Unsterblichen. Erbarme dich unser.'

'Der König der Heerscharen hat sich demütig herabgelassen zu der Kirche, seiner reinen Braut. So wie es der große Seher, Sacharja, prophetisch verkündete. In dir ist der sanfte und demütige König, der durch Liebe Mensch geworden. Er ist in Wahrheit gekommen. Tochter du des alten gesegneten Zion (dem die Verkündigung *cod. Vind.* galt); der Bräutigam Christus hat sich zu dir geneigt, den Kranz bringend, der da nimmer welkt, durch den Willen des Vaters und des gekrönten Geistes. Die Braut, schimmernd gekleidet in ihrer Herrlichkeit, schreitet her, um dem Herrn, dem König zu begegnen, der herausgekommen ist, ihr zu begegnen. Geladen ist in dein heiliges Gezelt der Bräutigam Christus, der Herrscher, gekommen. Die Kinder der Kirche umringen ihn und erheben Lobgesänge. Dich bitten wir, du Tabernakel, verherrlicht durch den Herrscher Jesus, schütze uns und sei uns gnädig.'

'Der Herr der Herren, der Gott der Götter, ist in dich eingegangen mit Gnade, du Heilige der Heiligen; dein ist die Schar der zwölf Apostel, damit du, o Jungfrau, dich schmücken mögest mit einer Krone auf deinem Haupt; die Gesellschaft der heiligen

Propheten, damit du, o Jungfrau, dir einen Schleier machen mögest für dein Antlitz; die vier Quellströme der Flüsse sind dein; die Evangelien hast du als deinen Räucherkasten; die Versammlung heiliger Bischöfe ist dein, kostbare Steine (die sein sollen), o Jungfrau, für dich ein Armband; die Predigten heiliger Gelehrter, denn du nimmst sie an, o Jungfrau, als deine Ohrringe; das Blut der heiligen Märtyrer ist der Brokat, o Jungfrau, deines Gewandes; die Seelen der heiligen Asketen, o Jungfrau, wirst du nehmen als Edelsteine für dein Halsband; die Scharen unbefleckter Jungfrauen, denn so geziemt es sich für dich, sind dein Brustschild; die Güter der Wohltätigen, die sie austeilen, sind dein, daß sie für dich, o Jungfrau, eine Rose sein mögen; dein das Leben derer, die fasten und sich mäßigen; denn du riechest (sie), o Jungfrau, wie Duft des Moschus; dein die Gebete heiliger Märtyrer, denn du wirst satt (davon) wie von Speise, dein die süßen Klänge der Heerscharen droben, o Jungfrau — dir werden sie sein wie das Lied der Lieder; die wohlklingenden Melodien der Anbetung der Heiligen, o Jungfrau, nimm sie an für dich, wie wenn sie Klänge wären der Musik; das Kreuz des Lichtes, flammend wie Feuer, wirst du für dich nehmen, o Jungfrau, als einen sommerlichen Kranz von dem Herrscher aller Geister, dem Schöpfer aller Leiber, dem Kröner aller Heiligen, du Herrlichkeit des Retters aller Seelen. Dich bitten wir, Wohnstätte der Heiligen. Vergib unsere Schulden und Übertretungen und erbarme dich unser.'

'Zu dir erheben wir unsere Herzen und Stimmen, die Augen unseres Leibes und die flehentliche Bitte unserer Seele. O Tabernakel der Heiligkeit, lichtbestrahlt, Altar des Herrn und anbetungswürdiger Fels. Die verständigen Heerscharen, die gelagerten, sollen sich dir nähern, um einstimmig den unerschaffenen Gott zu loben. In dir ruht der Prinz der Unsterblichen, du quadratischer Altar der Heiligkeit. In dir wird das Brot der Unsterblichkeit ausgeteilt, welches da ist der heilige Körper des Herrn. In dir wird der Kelch den Menschen

gewährt, der das Blut ist, das unverdorbene und heilende. Durch dich werden die Priester berühmt, und die Gemeinden sind froh und jubeln. Durch dich ist gegründet der Glaube aller, die in deinem heiligen Taufbecken getauft sind. Durch dich sind gesegnet die jungfräulichen Kronen derer, die unbefleckt mit dir vereinigt sind. Durch dich finden Sünder Vergebung, wenn sie gläubig gebeichtet haben. Die in dir mit Hoffnung entschlafen sind, gehen über zu ihrem Schöpfer, auf ewig gesegnet von Gott. Siehe, gedenke unser und laß uns weiterhin dich anflehen. Unsere Seelen laß uns dir anvertrauen.'

'Vierfältiger Thron, wundervoller, mit Steinen geziert, heiligen, zwölf an der Zahl, allgebenedeiete unantastbare Jungfrau, Mutter Gottes, Tempel des Herrn, unauslöschliche Fackel, goldenes Rauchfaß des göttlichen Feuers. In dir wurde das himmlische Feuer angezündet, das da in Tabor leuchtete. In dir erstrahlte das ätherische Licht, das früher auf dem Berge Sinai (erstrahlte). In dir erstrahlte die Sonne ohnegleichen, die Stämme der Menschen erleuchtend. Aus dir erwuchs die unverwelkliche Rose, daraus der Duft der Unsterblichkeit strömte; und der Garten blühete auf und war voll von ihrem Duft. Du Stätte der Herrlichkeit der heiligen Dreifaltigkeit, bitte bei dem unsterblichen König für den Frieden dieser unserer Welt, für die Festigung unserer Kirche, daß ihre Kinder mögen unerschüttert bleiben. Und jetzt erbarme dich unser.'

['Christus ist gekommen, der heilige Hohepriester. In dich tritt er hinein, lichterfüllter Tempel, Berg des Herrn und Haus Gottes. Du, die du viel Samen hast (i. e. *πολυσπόρος*), Jungfrau, die du ohne Wehen das Geschlecht der Menschensöhne trägst durch das heilige Taufbecken zur Annahme an Sohnes Statt durch den himmlischen Vater. Ein Altar der Heiligkeit ist in (dir) errichtet, heilige Kirche, auf dem immerdar unter uns verteilt wird das Fleisch und Blut des Sohnes Gottes. Laßt uns einmütig den Geber guter Dinge



bitten, daß er uns selbst ein friedliches Leben bescheren möge, und ihm sei Herrlichkeit, Ehre und Danksagung, jetzt und immerfort dauernd bis in Ewigkeit. Amen.'][1]

In diesen Anrufungen wird die Kirche gewöhnlich unter dem Bilde eines Thrones von vierfältiger Gestalt angerufen, der mit zwölf heiligen Steinen geschmückt oder ausgestattet ist. Hierin erkennen wir die Hauptzüge des armenischen Ritus der Kirchenweihung, indem der mittlere Altar zuerst auf dem durch Überlieferung heiligen Boden aufgerichtet und dann dem Ritus gemäß mit zwölf unbehauenen Steinen umgeben wird. Aber die bildliche Sprache dieser Gesänge an die Mutter Kirche ist auch aus Ezechiel 1. 26 und den Beschreibungen der israelitischen Lade im Exodus hergeleitet. Wenn wir annehmen könnten, daß in den zahlreichen jüdischen Kolonien des alten Armenien ein Kultus der Lade fortbestanden habe, wie derjenige, der den König David dazu begeisterte, vor ihr seinen rituellen Tanz zu tanzen, so könnten wir schließen, daß die armenischen Christen sowohl den Kultus übernahmen als auch die Ideen, die ihn hervorriefen.

In diesem höchst phantasiereichen Gesange an die Kirche identifiziert Gregor von Narek (c. 950) sie mit dem Thron der Herrlichkeit Gottes im Himmel, der durch den Äther sogar himmlischen Wesen verdeckt ist. Als solche hat sie in sich selbst die Verheißung und Kraft der Fülle der Gnade, die durch die göttliche Herabkunft auf die Erde verbreitet werden soll; sie ist das himmlische Urbild der Kirche auf Erden, des Reiches Gottes, das in den Seelen der Menschen verwirklicht werden kann und doch nie ganz verwirklicht wird. Und sie freut sich im Hinblick auf die Vollendung dessen, des Verheißung sie ist.

Hierauf preist er sie als eine schöpferische Weisheit, die eine Reihe von Gotteswohnungen errichtet, und selbst auf

---

[1] Das eingeklammerte Stück ist aus dem Brit. Mus. Codex 2609. Das Wiener MS. läßt es aus.

mystische Weise nach der Reihe je eine dieser Wohnungen ist; erst das Firmament, dann Eden und Adam, sein Bewohner; die Lade und ihr heiliger Inhalt, die Hütte Abrahams, die Feuersäule, Aarons Tabernakel, Salomos Tempel. Er erschöpft die Bildersprache der historischen und prophetischen Bücher des alten Testamentes; aber die höchste Steigerung bildet seine Beschreibung der Kirche als einer Seele, die von Liebe zum Bräutigam durchdrungen ist, als einer Stadt des Lichtes, von Gott erbaut, einer Jungfrau, die durch den heiligen Geist Christus verlobt ist. Eine Kirche von Andersgläubigen, so gleicht sie Hagar; denn zuerst lag sie abseits verlassen und verstoßen. Nun aber ist der Erstgeborene des Vaters herabgestiegen vom Himmel, sie als seine Braut zu werben. Er bringt die hochzeitliche Krone und nimmt sie zu sich. Sie bleibt Jungfrau und wird dennoch die Mutter vieler Kinder, und in schmerzloser leidloser Geburt entspringen ihrem reinen Mutterleibe, nämlich dem Taufbecken, die Söhne Gottes.

Jeden Abschnitt dieser erhabenen Hymne beschließt ein Gebet, daß sie die Bittgesuche anhören möge, die inmitten der emporwallenden Weihrauchdämpfe zu ihr aufsteigen.

Es lohnt sich, aus diesen und anderen derartigen Gesängen die Attribute der Jungfrau Kirche aufzuzählen.

Demnach ist die Kirche: gereinigte Lade; Tempel der Heiligkeit; Altar des Herrn; Arche Noah; Hütte Abrahams; Tabernakel des Moses; schützender oder empfangender Gott; Verteiler des Brotes der Unsterblichkeit; Fels des Glaubens; Mutter des Glaubens; Gnadenthron; Wohnstätte der Dreieinigkeit; Fürsprecher bei dem Sohn und unsterblichen König; Eden, worin der Baum des Lebens gepflanzt ist; die Christus verlobte Jungfrau; Tochter des alten Zion; Empfängerin der Verkündigung; von dem Bräutigam Christus mit unsterblichem Kranze geschmückt; durch Christus mit Gnade bedeckt; durch Christus mit zwölf Aposteln oder Steinen ausgestattet; unbefleckte Jungfrau; *Theotokos* und Mutter Gottes; in der der sanfte König durch Liebe



Mensch wird; unauslöschliche Fackel; goldenes Rauchfaß des göttlichen Feuers; Leuchter; unverbrannter und dennoch brennender Busch auf Sinai; Garten, in dem die nie welkende Rose blüht (nämlich Christus), die Unsterblichkeit ausströmt; jungfräuliche Mutter, die ohne Wehen noch Sünde Söhne Gottes trägt; Altar, wo Fleisch und Blut des Sohnes Gottes verteilt wird; Berg des Herrn; reine Taube; Mannatopf; Wolke; Quelle; blaues Meer; leuchtendes oberes Jerusalem.

Diese Gesänge habe ich hauptsächlich in MSS. des armenischen *Gantsaran* oder Thesaurus von Gesängen gefunden, und sie unterscheiden sich darin von Hymnen oder *Sharakang* (εἱρμοί), daß sie eine liturgische Form haben. Jedoch finden sich gleiche Anrufungen der *Catholicé* oder der jungfräulichen Mutter Kirche in nahezu jeder Sammlung populärer armenischer Lieder, handschriftlich oder gedruckt. So finde ich in einem kleinen Band, betitelt der *Talaran* oder Liederbuch des Paltasar des *dpêr* oder Schreibers, in der Türkei ohne Orts- und Zeitangabe vor langer Zeit gedruckt, auf Seite 63, in einer Hymne an die allgemeine und apostolische Kirche, das Folgende: — 'Berg Gottes, reich und fruchtbar. Himmel auf Erden, begeistertes Zion, aus dir entspringt und entsprudelt die Quelle des Lebens, Mutter des Glaubens. Als Kinder des Lichtes trägst und erzeugst du uns, wenn wir größer geworden und erwachsen sind durch Erweiterung des Glaubens im vollen Maß unseres Alters, Mutter des Glaubens.'

Da die offizielle armenische Kirche die Taufe Erwachsener vor mindestens tausend Jahren aufgab, muß obige Hymne ein beträchtliches Alter haben.

Epiphanias wird allgemein als das Fest der Vereinigung Christi mit seiner jungfräulichen Braut, der Kirche, angesehen. So ist zum Beispiel in dem Kommentar des Grigor Arsharuni, etwa 700 n. Chr., Christus als der Bräutigam dargestellt, der vom Himmel herabkommt, um seine Braut zu werben, nachdem er bereits seine Paranymphen, nämlich die Propheten

einer früheren Zeit, vorausgeschickt hat, damit sie ihn in den Augen seiner Geliebten verherrlichen und preisen. Am Epiphaniastage feiert das heilige Paar zusammen im Hause der Braut, d. h. auf Erden, neben dem Jordanfluß, wo die Vereinigung in Gegenwart Johannes des Täufers stattfindet, der der Freund des Bräutigams ist. Die Freudenfeste der Braut finden hauptsächlich in ihrem eigenen Heim, auf Erden, statt; und nach ihrer Vollendung kehrt der Bräutigam mit ihr zurück zu seines Vaters Haus, das er für eine Zeit verlassen hatte, um seine Braut aufzusuchen und sich ihr leiblich zu vermählen. 'Nachher', schreibt Arsharuni, 'führt er sie hinan zu den herrlichen Wohnungen von seines Vaters Haus, wo sie, nachdem sie mit ihm hinaufgestiegen ist, auf ewig seine Herrlichkeit schauen wird.' So ist die Taufe speziell das Fest der Erlösung der Frau, d. h. der Kirche, und ihrer Erlösung von Satan: die Auferstehung ist ebenso insonderheit die Erlösung des Mannes.

Derselbe Gedanke beseelt eine alte Epiphaniashomilie des Zenobius. Er stellt die Braut dar als eine unreine Frau, die mit dem Gesicht zur Erde daliegt, in dem blutbefleckten Sumpf der Abgötterei. Der Vater droben hat Mitleid mit ihr und schickt ihr seinen eingeborenen Sohn, um sie heimzuführen.

Auch ist eine Übereinstimmung, die ich noch berühren werde, vorhanden zwischen dieser Erhebung der Kirche seiner Braut in den Himmel durch den Erlöser und der Himmelfahrt der Jungfrau Maria; letzterer Gedanke kam in Armenien im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert als Auswuchs des ersteren auf. Und in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung wichtig, daß noch selbst im siebzehnten Jahrhundert ein Holzschnitt, der dem lateinischen Katholiken die Himmelfahrt der Jungfrau darstellte, von den ersten Herausgebern des armenischen Gesangbuches für die Darstellung der Himmelfahrt der Jungfrau Kirche und deren Krönung durch Christus gehalten wurde. Der Holzschnitt ist zu Anfang des Kanons

des Sholakath angebracht, des großen Festes zu Ehren der Kirche. Sicher sind auch einige der Elemente, die der Auferstehung der Kirche eigen waren, in die Hymnen für die Auferstehung der Jungfrau eingedrungen, zum Beispiel der Gedanke, daß die weisen Jungfrauen sie auf ihrem Weg aufwärts zum himmlischen Tabernakel begleiten. Dieser Gedanke kommt in dem gedruckten Gesangbuch von 1664 vor, auf den Seiten 474, 476, in den Hymnen für den *transitus Mariae*.

Das Fest des Hinscheidens oder der Himmelfahrt der Maria steht im Kalender am Tag nach dem *Sholakath;* und es scheint fast, als hätten die Armenier es zuerst einigermaßen schwer gefunden, das eine vom anderen zu unterscheiden. Auch ist es selbst heutzutage keine leichte Aufgabe, die Hymnen an die jungfräuliche Mutter Kirche und die an die Jungfrau Maria gerichteten auseinander zu halten, da es in der Regel außer sich einschiebenden Beziehungen auf Bethlehem keinen Schlüssel gibt, der uns zu einer Entscheidung führt. Denn nicht nur das Epitheton *Theotokos*, sondern auch alle anderen oben aufgezählten Beinamen der Kirche werden der Jungfrau Maria beigelegt.

Die gewöhnlichen armenischen Gläubigen, — ich spreche nicht von der kleinen Minderzahl in byzantinischen Dogmen erfahrener und griechisch lesender Gelehrter — scheinen den Namen *Theotokos*, als sie ihn ausrufen hörten, nicht auf die leibliche Mutter Christi, sondern auf die jungfräuliche Mutter Kirche bezogen zu haben. Dem oberflächlichen Beobachter macht das armenische Christentum, den Ursprung der beiden Naturen in Christus ausgenommen, den Eindruck völliger byzantinischer Orthodoxie. Jedoch einem Forscher, der unter die Oberfläche zu dringen versteht, sind merkwürdige Überraschungen vorbehalten — nicht nur in der Religion Armeniens, sondern auch Georgiens und Syriens, vielleicht auch noch bei den slavischen, griechischen und lateinischen Völkern.

Ich muß meinen Leser darauf aufmerksam machen, daß die Mehrzahl der Gesänge, die die Kirche als 'Thron des Herrn von vierfältiger Gestalt' etc. anreden, diesen Beinamen *Theotokos* ausläßt, von dem ich nicht leugnen möchte, daß er in diese Hymnenklasse als Mittel übergeführt worden ist, sie der Maria anzupassen. Ebensowenig möchte ich leugnen, daß der heutige Armenier annimmt, er wende sich in Anrufungen, die dies Epitheton enthalten, an Maria. Doch die entscheidende Frage ist diese: Für welchen Äon, Kirche oder Maria, ist die Hauptmasse der Bildersprache dieser Hymnen, — ob sie nun jetzt an Maria gerichtet sind oder nicht — am passendsten? Waren zum Beispiel solche Redensarten wie: 'Thron von vierfältiger Gestalt, mit zwölf Steinen versehen', 'Neuer Garten' oder 'Paradies', 'unbefleckte Braut Christi' zuerst von der Kirche gebraucht worden und dann in den Kult der Maria herübergenommen; oder zuerst von Maria gesagt und dann auf einen Kult der Mutter Kirche übertragen? Niemand, der das Beweismaterial kennt, wird zögern, das erste anzunehmen und zuzugeben, daß der Mariendienst in Armenien ein umgewandelter Dienst der Jungfrau Kirche war.

Die Frage erhebt sich: Welchen Datums sind diese Gesänge, speziell diejenigen, in denen die Kirche so seltsam als *Theotokos* angeredet und aufgefordert wird, bei ihrem Sohn, dem himmlischen König, Fürbitte zu tun?

Die Manuskripte, aus denen ich sie ausgezogen habe, sind alle verhältnismäßig modern, und von den Verfassern, deren Namen durch Überlieferung mit ihnen verknüpft sind, reichen wenige weiter hinauf als bis in das dreizehnte Jahrhundert. Können wir ihnen höheres Alter zuschreiben?

Der Gesang: 'An die Kirche', den ich oben wiedergebe, ist in mancher Hinsicht der wichtigste und hat so viel mit dem Gesang des Gregor von Narek gemein, der aus dem zehnten Jahrhundert stammt, daß sein Inhalt jedenfalls weiter zurück gehen muß als in diese Zeit. Ferner läßt die Tatsache,

daß die Anrufung der Kirche unter dem Bilde eines Thrones Gemeingut aller Hymnenschreiber des dreizehnten Jahrhunderts ist, vermuten, daß sie in viel früherer Zeit Gemeinplatz war; und daß dem so ist, kann man auch durch die Bemerkungen Gregors von Narek beweisen, der über die Kirche, Lade oder das Tabernakel in dem erwähnten Dokument folgendermaßen schreibt: 'Dies ist die geistige, himmlische, leuchtende Mutter, ... Laß irgend jemand sie als ein Bild der *Theotokos* beschreiben, er bricht kein Gebot.'

Und Gregor Arsharuni behauptet ebenfalls in seinem Kommentar zum Glossar des Cyrill von Jerusalem (c. 700) in einer Erklärung der Lade des Herrn, daß sie Theotokos bedeutet oder symbolisiert. So kann die Sprache dieser Gesänge durch das zehnte Jahrhundert hindurch zurück bis zu dem ersten Anfang des achten Jahrhunderts verfolgt werden. Und da diese beiden älteren Autoren die Gleichstellung der Lade oder Kirche mit der *Theotokos* mild abweisen und darauf bestehen, daß es eher ein bloßes Symbol von ihr sei, können wir schließen, daß diese Hymnen, in denen eine gänzliche Gleichstellung dieser beiden sich findet, schon vorhanden waren, wenn auch nicht ganz in ihrer gegenwärtigen Form. Kein vernünftiger Kritiker würde behaupten, daß der Vergleich oder die Gleichstellung der Jungfrau Maria mit Kirche, Thron und Lade zuerst aufgekommen und eine Vorstufe gewesen sei zu ihrer direkten Anbetung und Anrufung, für die diese armenischen Gesänge so viele Beispiele liefern. Der Übergang von der Anbetung der Jungfrau Kirche zu der der Jungfrau Maria ist verständlich und war eine Tatsache, wie ich es bald aus den griechischen Vätern beweisen werde. Anderseits ist eine Umwandlung des Mariendienstes, wenn er einmal fest begründet war, in einen Dienst der Jungfrau Kirche undenkbar und, wie die überlieferten Dokumente zeigen, historisch ein *hysteron proteron*.

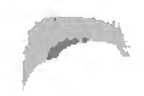
Nicht nur die Attribute der Kirche waren es, die in Armenien der leiblichen Mutter Jesu beigegeben wurden,

sondern wir finden sogar ihren Namen, Maria, auf die Kirche angewandt, und zwar in einer Weise, die eine vollständige Vermischung der beiden im Begriff des Volkes voraussetzt. So lesen wir in dem 22. Kapitel des Historikers Aristakes aus dem elften Jahrhundert[1], daß der orthodoxe Klerus, nachdem er über Vrvēr, einen Thonraki oder manichäischen Sektenführer von Mananali, gesiegt hat, den Euphrat überschritt und 'die ganze Nacht eine Dankeshymne an Gott sang, mit der makellosen Maria, *die da ist die Kirche*, als Chorführerin, in der Hand die Zymbel tragend, das ist die Wahrheit des Glaubens'. Dies war etwa um 1000 n. Chr.

Hier liegt eine Gleichsetzung der Kirche mit der Mutter Jesu vor und vielleicht eine Vermischung letzterer mit der Schwester des Moses und Aaron, wie wir sie in Mahomets Koran antreffen. Die einzig mögliche Erklärung für solch eine Ideenvermischung ist diese: die Attribute der jungfräulichen Kirche sind auf die Mutter Jesu ausgedehnt worden und haben eine Vermischung der beiden herbeigeführt; darauf folgt eine Rückübertragung des Namens der irdischen Frau auf den himmlischen Äon. Und diese Rückübertragung und die vorhergegangenen Verwechslungen, auf die man demnach schließen muß, waren frühen Datums; denn bereits in den *Acta Archelai*, hinter denen ein syrisches Dokument steht, das nicht viel später als 275 n. Chr. anzusetzen ist, hören wir von Mani, daß er 'Josephs Jungfrau' gleichsetzt mit der 'allerreinsten und unbefleckten Kirche'.

Es ist gegen die Paulicianer vorgebracht worden, daß sie dieselbe Gleichung vollzogen haben. Wir wissen das aus einem Schriftstück, das von J. Friedrich in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie (München, 1896 Heft 1) veröffentlicht ist, und das die Basis für die von Photius, Petrus Siculus und Georgius Monachus gegebenen Berichte über die

[1] Für die ganze Stelle siehe *The key of Truth*, p. 131 ff., wo ich sie übersetzt habe.



Paulicianer bildet, von denen der jüngste vor 866 schrieb. In dem siebenten Abschnitt lesen wir folgendes:

'Und ferner schmähen sie die allheilige *Theotokos* in schrankenlosen Ausdrücken. Wenn sie jedoch von uns gezwungen werden, sie anzuerkennen, machen sie von ihr eine allegorische Beschreibung und sagen: ich glaube an die allheilige Theotokos, in die der Herr einging und ausging. Sie meinen aber damit das obere Jerusalem (ἄνω Ἱερουσαλήμ), in das, wie der Apostel sagt (Gal. IV 26), Christus als Vorläufer für uns einging. Und sie meinen nicht wirklich die heilige Maria, unsere *Theotokos*, noch geben sie zu, daß der Herr durch sie Fleisch ward.'

Eine Stellung, wie sie die obigen Worte offenbaren, ist mit Mariendienst nicht in Einklang zu bringen, sondern läßt eine verdeckte Abweisung der übernatürlichen Attribute und der Anbetung der Mutter des Leibes Christi vermuten. Und mit einer solchen Auffassungsweise wird es übereinstimmen, daß eine Anzahl griechischer sowohl wie armenischer Aussagen beweist, daß bis in das zehnte Jahrhundert hinein die Armenier an keinem allgemein anerkannten Tage ein Fest der Verkündigung feierten. Einige sprachen davon, daß dieses am Vorabend von Epiphanias stattfinde, das ist am Abend des 5. Januar, andere am 9. Januar, andere am 6. April. Aber den Tag, auf den es die Griechen festgesetzt hatten, den 25. März, betrachteten die Armenier als Fasttag. Die Griechen beschuldigten sie deshalb mit einigem Recht, daß sie die Jungfrau Maria gänzlich ignorierten.

Dieselbe Sekte der Paulicianer sprach der leiblichen Mutter Jesu, deren wirkliches Fleisch und Blut sie nicht leugneten, den Namen *Theotokos* ab, obgleich sie Stellen wie Luc. VIII 20, 21 gegen die über sie geltenden byzantinischen Glaubensvorstellungen ausspielten. Hier haben wir also die dogmatische Stellung, die in Wahrheit den armenischen Gesängen an die Kirche zugrunde liegt, und die dort sicher

von den feindlich gesinnten Griechen entdeckt werden konnte. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Paulicianer in der Zeit des Photius, und sogar früher, beinahe ausschließlich Armenier waren.

Es war für diejenigen, die die Kirche als einen himmlischen Äon betrachteten, natürlich, daß sie einen so heiligen Namen Tempeln, die mit Händen aus leblosem Stein errichtet waren, absprachen. Früh im fünften Jahrhundert verkündete dies der orthodoxe Patriarch S. Sahak in seinen Beschlüssen, an einer von mir in 'The key of Truth' Seite 164 zitierten Stelle: 'Die Vorschrift Gottes zeigt uns nicht eine bloß aus Steinen und Balken errichtete Kirche, sondern die Völker der Menschheit durch Glauben auf den Grundfelsen aufgebaut. Deshalb ist der wahre Glaube die Kirche, die uns zur einmütigen Kenntnis des Sohnes Gottes zusammenführt und aufbaut.'

Diese Gläubigen 'im Geiste' verdammten also gänzlich den Ritus der Kirchenweihung, den Johannes Mandakuni etwa 480 zusammenstellte, sowie andere Riten der Weihung künstlicher Brunnen, Kreuze und andere materielle Unterstützung der Frömmigkeit. Ihnen schlossen sich wie natürlich die Jünger Marcions und Manis an, deren es in Armenien viele gab. Diese konnten nicht zulassen, daß der heilige Geist in irgendein Stück Materie eindringe und es bewohne; denn die ganze sichtbare und materielle Schöpfung war das Werk des bösen Prinzips und konnte, wenn überhaupt, nur durch böse Geister belebt werden. Und ein zweiter Grund für ihre Ableugnung des Euchologion war, daß die Riten für die Weihung von Kirchen, Altären, Priestern und Tieropfern auf dem jüdischen Alten Testament basierten, dessen Inspiration von dem Bösen herrührte.

Unter den europäischen Puritanern des elften bis vierzehnten Jahrhunderts finden wir dieselbe Ansicht, daß die Kirche kein Bauwerk aus Holz und Stein sein könne; und umsonst suchten sie die Inquisitoren und Heiligen jener Zeit,

z. B. Ebrardus, Ermengard, Moneta und der heilige Bernhard, teils mit der Feder, teils mit Feuer und Schwert zu überzeugen, daß der Höchste dennoch geruht, Holz und Stein zu bewohnen. Zugleich folgten die Puritaner dem Mani, indem sie mit der Kirche die Jungfrau Maria identifizierten, von der sie behaupteten, daß sie als Mutter Christi kein Weib von Fleisch und Blut, sondern ein himmlischer Äon oder Engel gewesen sei. Dies wird uns z. B. in Doellingers 'Sektengeschichte', II 598 (aus dem Pariser Exemplar Jean Doats) über die Puritaner von Carcassone berichtet:

'Suam et suorum ecclesiam, quam dicunt esse veram poenitentiam, confingunt esse Mariam Virginem.'

Ähnliche Meinungen waren bei den Bogomiles verbreitet, von denen wir in einer langen Widerrufungsformel, publiziert von Thallószy aus dem Wiener Cod. Theol. Gr. CCCVI in den Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien, Bd. III, 1895 folgendes lesen:

Τοῖς τὰς εἰς δόξαν θεοῦ παραδοθείσας ἡμῖν παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐκκλησίας οἰκοδομεῖσθαι, ὡς ἔργα χειρῶν διαβάλλουσι, καὶ κατοικητήρια δαιμόνων εἶναι ταύτας λέγουσι ... ἀνάθεμα.

Dies Dokument ist in einem anderen Wiener Codex Theol. Gr. XL, fol. 250 wiederholt, wo es durch einen zugefügten Hinweis auf Porphyrogennetos als den damaligen Inhaber des Thrones mindestens in das zehnte Jahrhundert datiert wird. Die Glaubensformen und religiösen Gewohnheiten der Bogomiles sind durch Tradition in mehr als einer der vielen Sekten des heutigen Rußlands erhalten geblieben.

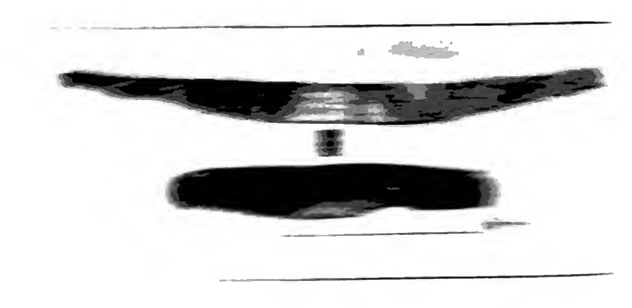
Hiermit habe ich nur eine Linie der Untersuchung angedeutet, die ich einst mit Hilfe der ältesten Hymnensammlungen der Syrer und noch mehr der Georgier zu vervollständigen hoffe. Es erübrigt noch, den Hintergrund dieser armenischen Vorstellungen von der Kirche zu skizzieren, erst als Braut, dann als Mutter des Gottes in Christus. Dabei werden wir

finden, daß sie, obgleich man sie nicht sehr deutlich in den handschriftlichen Quellen Armeniens weiter als in das siebente Jahrhundert zurückverfolgen kann, dennoch der ältesten Schicht des griechischen, lateinischen und syrischen Christentums angehören.

Es kann wohl sein, daß die Hinweise auf die Kirche als die jungfräuliche Braut Christi im neuen Testament bewußt bildlich sind; aber in den Werken der nachapostolischen Autoren finden wir den Begriff der Kirche als einer transzendentalen Macht, nicht nur einer idealen Gemeinschaft der Heiligen, sondern einer im Gebet zu preisenden und anzurufenden Persönlichkeit. Dies wird auch keinen wundernehmen, der den Kreis zum Gegenstand seiner Studien gemacht hat, in dem die Religion sich verbreitete, nachdem sie ihr ursprüngliches Heim in Judaea verlassen hatte. Dieser Kreis nämlich muß nicht wenige enthalten haben, die bereit waren, die durch Paulus verkündete Anastasis für eine neue Göttin zu halten; und von Epictet wissen wir, daß in Rom dem Gott Fieber Altäre errichtet waren. In einem so mythoplastischen Zeitalter konnte die Kirche, die durch Paulus bereits als eine jungfräuliche Braut Christi und als unser aller Mutter personifiziert war, in dem Geist des Gläubigen schnell die Gestalt eines persönlichen Wesens annehmen; und in demselben Maße wie die strengeren Züge Christi als eines Richters von den christlichen Lehrern hervorgehoben wurden, wird auch die Braut und Mutter die Züge einer Fürsprecherin erhalten haben, besonders für männliche Bekehrte, die der weiblichen Gottheiten beraubt worden waren, welche so wichtig waren für die Ruhe und den Frieden des männlichen Gemütes.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]





Septimius Severus erhielt die Stadt den Namen *Eleutheropolis*[1]; da Eusebius u. a. die Lage vieler Ortschaften Palästinas nach Entfernungen von Eleutheropolis bestimmen, so muß dies recht bedeutend gewesen sein.

1. Binde aus dünnem Goldblech, 27½ cm lang, in der Mitte 2 cm breit, an den durchlochten Enden sich auf 9 mm verjüngend. In der Mitte, in viereckiger Umrahmung, die Inschrift

Inschrift	Lesung
ΘΑΡCΙ ЄΥΓЄ	*Θάρσ(ε)ι, Εὐγέ*
ΝΗΟΥΔΙCΑ	*νη, οὐδ(ε)ὶς ἀ-*
ΘΑΝΑΤΟC	*θάνατος.*

2. Eine gleiche, 16½ cm lang, in der Mitte 3 cm breit, an den Enden sich auf 1,8 cm verjüngend. Am rechten Ende sind drei Löcher, während links nur noch eins zu sehen ist. In der Mitte die Inschrift

Inschrift	Lesung
ΘΑΡCЄΙ	*Θάρσει,*
ЄVΓЄΝΗ	*Εὐγένη,*
ΟVΓЄΝΗ	*ουγενη.*

Nach Mitteilung des Herrn Nießen wiegt die erste Binde 4, die zweite 2½ Gramm. Man sieht sofort, daß der Schreiber in der letzten Zeile gerade so wie auf der ersten Binde nach ΟV fortfahren wollte: — *δεὶς ἀθάνατος*; er irrte aber in die zweite Zeile ab infolge des auch dort stehenden V und schrieb gedankenlos ΓЄΝΗ weiter.

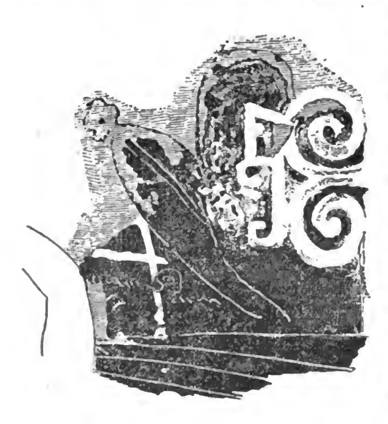
Über Zweck und Bedeutung der beiden Denkmäler kann kein Zweifel sein; das Äußere sowie der Inhalt der Inschriften ergibt das sofort. Es sind goldene Schmuckbinden, Tänien, die um die Stirn oder ins Haar gelegt und hinten zugebunden wurden; der aufgeschriebene Trostspruch beweist, daß sie Toten beigegeben waren. Seit alters bis in die späteste Griechenzeit ist es Sitte wie bei uns gewesen, den Toten aufzubahren; für

[1] Pauly R E s. v.

diese Prothesis wurde sein Haupt mit Kranz oder Binde geschmückt, ein Brauch, der freilich dem Homer noch nicht bekannt ist.[1] Die Todesstrafe setzt Kreon vor der Leiche des Polyneikes auf jeden,

> *ὅς ἂν νεκρὸν τόνδ' ἢ καταστέφων ἁλῷ*
> *ἢ γῇ καλύπτων,*[2]

hier steht also das Bekränzen gleichwertig mit dem Beerdigen; *εἰώθασι γὰρ στέφειν τοὺς νεκρούς* setzt der Scholiast überflüssigerweise hinzu.



Statt der Kränze werden auch Bänder *ταινίαι* verwandt; zu Arist. *Lys.* 603 bemerkt der Scholiast, daß solche *ταινίας τοῖς νεκροῖς ἔπεμπον οἱ φίλοι*, eine Mitteilung, die in unserem Fall noch in Erwägung zu ziehen sein wird. Zu Arist. *Eccl.* 1032 wird *ταινίωσαι* geradezu vom Scholiasten erklärt mit *στεφάνωσαι ὡς οἱ νεκροί.* Die literarische Überlieferung dieser Sitte wird durch die monumentale[3] bestätigt, aus der ich hier einiges heraushebe. Auf einer schwarzfigurigen Pinax der Sammlung Trau in Wien hat der Kopf eines aufgebahrten Toten eine weiße Binde im Haar,

[1] E. Rohde *Psyche*² 204. Schon bei Athen. *Deipnos.* 1, 33 steht es, daß das dem Homer noch unbekannt ist.

[2] Eurip. *Phoen.* 1632.

[3] Vgl. *Antiq. du Bosphore Cimmér. rééditée par* Sal. Reinach (1892) Tafel III—V, S. 42, 44. Daremberg-Saglio *Dictionn. des antiqu.* 1523. L. Pollack *Klassisch-Antike Goldschmiedearbeiten im Besitze Sr. Exc. A. J. von Nelidow.* Leipzig 1903. Tafel IV—VI.

außerdem ist eine gleiche um das Kinn nach oben gezogen, dazu bestimmt, wie Wolters[1] zuerst erkannte, das häßliche Herunterklappen der Kinnlade bei dem Toten zu verhindern. Das Münchener Antiquarium besitzt ein den Nießenschen Exemplaren sehr ähnelndes Goldband, das in einem Sarkophag in oder bei Athen gefunden worden ist; es ist an den Enden durchlocht, 34 cm lang und in der Mitte 4,8, an den Enden 2 cm breit. Das Gewicht beträgt genau 2 Gramm; Spuren irgendwelcher Inschrift fehlen.[2] Wie hoch stehen über diesen schlichten Binden die Meisterwerke der antiken Goldschmiedekunst, von denen wohl das prächtigste die gleiche Münchener Sammlung besitzt. Es ist der bei Gerhard, Antike Bildwerke Tafel 60 abgebildete goldene Kranz[3], der in einem griechischen Grabe bei Saponara (Grumentum) in Unteritalien auf der Brust eines Skelettes liegend gefunden worden ist. Er besteht aus einem mit Eicheln reichbehangenen Eichenzweig, dessen Ästchen und Blätter mit Winden, Narzissen, Astern, Myrten und Efeu geschmackvoll durchwunden sind; auf den Ästchen stehen zwei bekleidete weibliche Genien mit zum Fluge gehobenen Flügeln, auf den Blättern wiegen sich vier kleine, aus leichtem Goldblech gebildete Eroten, deren Blicke auf die große, über der Mitte der Stirne aufrecht stehende Göttin gerichtet sind, die einen Gräserkranz auf dem Haupte trägt und in der Linken eine Opferschale, in der Rechten eine Asternblüte hält. Die Farbe wird durch das bunte Email der Blumenkelche noch besonders belebt.[4] Vor allem sind die Gräber Südrußlands reich an goldenen Kränzen und Binden, die zum Teil noch auf der Stirn des Toten liegend gefunden wurden.[5] Die Mitte wird da in der Regel von einem runden, ovalen oder viereckigen

[1] *Athen. Mitt.* 1896 (21) 367 ff. Daraus die S. 392 stehende Abbildung.

[2] Nr. 644, dritter Saal, Goldschrank 5. Der freundlichen Vermittelung Sievekings verdanke ich Umrißzeichnung und Gewichtsangabe.

[3] Daremberg-Saglio 800, IGSI 654.

[4] W. Christ-J. Lauth *Führer durch das K. Antiquarium in München* (1891) S. 40.

[5] Stephani *Compte rendu* 1875, 16 ff. Tafel II.

Schmuckstück eingenommen; Gorgoneia, Edelsteine, vielfach auch Münzen des Marc Aurel und Commodus dienen dazu. Statt ihrer tragen unsere Exemplare die Inschrift, Nr. 1 diese in vierseitigem Rahmen; das beweist, daß wir es mit einem Stirn-, nicht mit einem Kinnband zu tun haben. Der Kürze wegen mußten sie hinten mit Fäden zugebunden werden.

Welche Bedeutung kommt dem Totenkranz[1] zu? Rohde[2] sieht in der Schmückung der Toten „wie es scheint, ein Zeichen der Ehrfurcht vor der höheren Weihe des nun Geschiedenen". Bekränzung bedeute stets eine Art Heiligung irgendeinem Gotte. Und wenn Tertullian *de corona militis* 10 sage, die Toten würden bekränzt, *quoniam et ipsi idola statim fiunt habitu et cultu consecrationis*, so treffe das den wahren Sinn jedenfalls eher, als die Meinung des Scholiasten zu Arist. *Lys.* 601: *στέφανος ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις.* Das ist unstreitig richtig; der Gedanke, daß der Abgeschiedene den Kampf des Lebens ausgekämpft habe und darum bekränzt werde, ist das Erzeugnis ätiologischer Spekulation. Dazu fallen die goldenen Kränze und Binden, soweit ich sehe, meist in die spätere Zeit, in der auch die Heroisierung des Toten üblich ist. Die überwiegende Menge der Grabschriften, die davon zeugen, gehört der römischen Epoche an. Ein am Grabstein befestigter oder in Relief dargestellter Kranz ist das Zeichen der öffentlichen Ehrung des Toten, wie sie uns namentlich zahlreich aus Smyrna bekannt ist. Formeln wie *ὁ δῆμος στεφανοῖ, ἐτίμησεν, ἀφηρώιξεν* fallen fast zusammen. Das spricht gewiß für die Rohdesche Auffassung; aber ich möchte doch auch noch ein anderes nicht unerwähnt lassen. Nicht bloß der Gott, der Dichter, der Sieger im Wettkampf trägt den Kranz, auch der fröhliche Zecher schmückt sich damit. Besonders bezeichnend ist dafür eine Stelle aus Xenophons *Anabasis* IV 5, 30. Nach furchtbaren Strapazen in den Schneestürmen Armeniens sind die Griechen

---

[1] Vgl. Daremberg-Saglio 1526. Larfeld *Handbuch der att. Inschriften* 809. [2] *Psyche* [2] I 220.

in reiche Dörfer gekommen und lassen es sich nun gut sein; wohin Xenophon sich wendet, trifft er die Soldaten beim fröhlichen Gelage an, und da es an frischem Laub fehlt, so haben sie sich Heukränze aufgesetzt. So unentbehrlich ist ihnen dieser Schmuck. Nach Tacitus *Ann.* II 57 erhalten Germanicus, Agrippina und Piso beim König der Nabatäer goldene Kränze für das Gastmahl.

Im Jenseits ist es nicht anders. Ein Fragment aus den *Ταγηνισταί* des Aristophanes[1], das den Satz erweisen will,

ὅσῳ τὰ κάτω κρείττω᾽ στὶν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει

arbeitet zwar mit der Etymologie und ist zum Teil humoristisch gefärbt: Pluto kommt von *πλοῦτος*, die volle Wagschale sinkt nach unten, die leere schnellt zu Zeus empor. Aber darum spricht doch echter Volksglaube aus den folgenden Zeilen:

οὐδ᾽ ἄν ποθ᾽ οὕτως ἐστεφανωμένοι <*νεκροὶ*>
προὐκείμεθ᾽ οὐδ᾽ ἂν κατακεχριμένοι <*μύροις*>
εἰ μὴ καταβάντες εὐθέως πίνειν ἔδει.
διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι.

Tatsächlich ist ein Teil der Seligen, die Vergil im 6. Buch der Äneis schildert, beim fröhlichen Gelage; ihre Schläfe ist mit schneeweißer Binde umwunden. Ich muß die ganze Stelle hersetzen, weil sie für die Bedeutung unserer Tänien entscheidend und von Norden nicht richtig verstanden ist.

pars in gramineis exercent membra palaestris,
contendunt ludo et fulva luctantur harena;
pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.
645 *nec non Thracicius longa cum veste sacerdos*
obloquitur numeris septem discrimina vocum,
iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno.
hic genus antiquum Teucri, pulcherrima proles,
magnanimi heroes, nati melioribus annis,
650 *Ilusque Assaracusque, et Troiae Dardanus auctor,*
arma procul currusque virum miratur inanis;

---

[1] 1147, 1 Mein. = I 517 Kock. A. Dieterich machte mich auf die Stelle aufmerksam.

stant terra defixae hastae, passimque soluti
per campum pascuntur equi; quae gratia currum
armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
655 *pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.*
conspicit ecce alios dextra laevaque per herbam
vescentis, laetumque choro paeana canentis,
inter odoratum lauri nemus, unde superne
plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.
660 *hic manus ob patriam pugnando volnera passi;*
quique sacerdotes casti, dum vita manebat,
quique pii vates, et Phoebo digna locuti,
inventas aut qui vitam excoluere per artis,
quique sui memores aliquos fecere merendo:
665 *omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.*

Seite 288 seines Kommentars gibt Norden richtig als Inhalt von V. 642—665 'die Schilderung der Seligen und ihrer Beschäftigungen' an, bildet dann aber fälschlich vier Gruppen: a) Palaestra und Reigenplatz 642—647; b) Heroen 648—655; c) Symposion 656—659; d) mehrere zu einer Gruppe zusammengefaßte Klassen von Seligen 660—665. Der Dichter spricht vielmehr nur von zwei Gruppen; zunächst gibt er die Beschäftigung an, dann die Personen, die ihr obliegen; beidemal geschieht das letztere durch *hic*, 648 und 660. Der eigene Ausdruck Nordens, der bei a und c Tätigkeit, bei b und d Personen gibt, spricht dafür. Außerdem hätte nach der Nordenschen Disposition ja der Dichter nicht gesagt, worin die Beschäftigung der Gruppen b und d bestand. Er hat es in Wirklichkeit nicht vergessen. Kampfspiel und Reigen ergötzt die *heroes*, die Helden des Trojanischen Krieges; friedlich grasen die Rosse, und die kriegerischen Waffen liegen ruhig am Boden, 642—655. Fröhlicher Schmaus und Gesang erfreut die zweite Gruppe; die Streiter fürs Vaterland, die keuschen Priester, die pii vates, die Förderer der Kultur, die irgendwie um andere Verdienten, 656—665.

665: *Omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.*

Warum, kann nicht mehr zweifelhaft sein; weil sie beim Gelage sind, drum schmückt ihr Haupt die Binde. Norden hat diesen Zusammenhang nicht erkannt und meint darum mit Cerda, das Motiv des Tänienschmuckes sei möglicherweise einem pindarischen Threnos entlehnt. Echter Volksbrauch und Volksglaube ist es vielmehr, dem Vergil hier folgt. Mit Vorliebe lassen sich noch in flavischer Zeit die rheinischen Legionare Grabsteine setzen, auf denen sie selbst beim Weintrunk dargestellt sind.[1]

Die Inschrift ist in der Mitte der Binden angebracht, dort, wo bei den Kränzen in der Regel ein besonderes Schmuckstück sitzt. Der Schriftcharakter weist uns schon in späte Zeit. Ich erinnere an die kursiven Formen des C, an die Schreibungen *θάρσι* und *οὐδίς*, an das V auf Nr. 2. Daß die beiden Stücke der späten Römerzeit angehören, beweist uns der Inhalt der Aufschriften. Wir haben darin einen Trostspruch an den Verstorbenen, der in gleicher oder ähnlicher Form sehr häufig auf Grabsteinen, hier aber, soweit ich sehen kann, zuerst auf Tänien erscheint. Er gehört in eine Reihe mit den Anreden und Grüßen an die Verstorbenen, die zuerst im 3. Jahrhundert v. Chr. auftreten.

Im 4. Jahrhundert v. Chr. herrscht noch Gleichmäßigkeit in der äußeren Gestaltung der Denkmäler in den meisten griechischen Landschaften; Attika gibt mit den Typen seiner Grabreliefs das Muster ab. Das ändert sich mit dem 3. Jahrhundert. Landschaftliche Besonderheiten kommen auf und setzen sich fest, so die Anwendung von Grußformeln, die Bezeichnung des Toten als *χρηστός*, die Anbringung eines Kranzes auf dem Grabstein, die Heroisierung des Abgeschiedenen u. a.[2] Uns beschäftigt hier nur das an erster Stelle Genannte. Am verbreitetsten ist die Sitte, neben den Namen ein *χαῖρε* zu setzen.

---

[1] Bonner Jahrbuch 108, 47 ff. 100 ff.

[2] Ein guter Überblick bei Eduard Loch: *Zu den griechischen Grabschriften.* (Festschrift für Ludwig Friedländer, 1895, 275 ff.)

Die ältesten, annähernd datierbaren Inschriften damit stammen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.; höher hinauf kann man es nach Loch nirgends datieren.[1] Es ist klar, daß solche Dinge längst im Gebrauch sind, ehe sie in dieser Weise typisch festgehalten werden. So redet bei Euripides Pheres die tote Gattin seines Sohnes Alkestis Abschied nehmend an: *χαῖρε κἂν Ἅιδου δόμοις εὖ σοι γένοιτο.*[2] Andere Formeln kommen daneben auf und sind in später Römerzeit namentlich in Syrien, Kypros, Afrika, Italien und vereinzelt auch sonst im Gebrauch; auf rein griechischem Boden läßt ihre Anwendung meist auf Einwanderung Fremder schließen.[3] Neben *χαῖρε* treten als nächstverwandt *ὑγίαινε*[4] und *ἔρρωσο*,[5] entsprechend dem lateinischen *have* und *valeas*[6] reine Grußformeln. Das vereinzelte *ἀμερίμνει*[7] und *μὴ λυποῦ*[8] sagen negativ, was das häufiger vorkommende *θάρσει*[9] positiv meint. Jenes wird mit *noli dolere*, einmal mit *nolite tristare*[10], dieses mit *animo forte*[10] übersetzt. Glück wünscht

[1] Loch a. a. O. 279.

[2] Vgl. Rohde *Psyche* ²II 345₂. Wenn dagegen Achill (*Il.* 23, 179=29) dem auf dem Scheiterhaufen liegenden Freunde zuruft: *χαῖρέ μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν*, so ist das *χαῖρε* ganz wörtlich gemeint. „Freu dich“, *πάντα γὰρ*, fährt Achill begründend fort, *ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην.* Ganz anders bei Euripides trotz der homerischen Reminiszenz. [3] Loch a. a. O. 280.

[4] IGSI 2528, 2529 (Lyon), 2529 hat mit lateinischer Schrift *Chere, hygiene.* [5] CIG II 3706.

[6] Beides auf einer sonst griechischen Inschrift CIL XIV 1697 (Ostia). Vgl. die folgende Anmerkung.

[7] CIL XIV 1697 (Ostia): *ἀμ]ερίμνει· πάντων γὰρ βροτῶν ὁδὸς αὕτη*; danach die lateinischen Akklamationen: *Valenti have. Pulveri valeas*, die oben erwähnt wurden.

[8] CIG 9589 (Rom): *μὴ λυποῦ, τέκνον· οὐ[δ]ὶς ἀ[θ]άνατος.*

[9] Allein am Schluß einer lateinischen Inschrift CIL III 2276 (Spalato). In der Regel mit dem Namen und *οὐδεὶς ἀθάνατος* verbunden: *Rev. arch.* 33 (1877), 58 n. 6 (Berytus); CIG 4463 (Syrien): *Θάρσ[ε]ι ψυχή· οὐ[δε]ὶς ἀθάνατος.* In Rom CIG 9789, 9820, 9917; IGSI 1614 add.

[10] CIL X 7149 (Syrakus): *[a]mici, nolite tristare, quia [o]mnes morituri sumus.* Der Kausalsatz gibt das *οὐδεὶς ἀθάνατος* wieder. Statt *tristare* heißt es sonst im Spätlatein *tristari betrübt sein.* CIL XII 2366 (Inter Viennam et Augustam): *animo forte, sanctissima, omines (= omnes) mortales sumus.*

man dem Toten vereinzelt mit *εὐδαιμόνει*[1], häufiger mit *εὐμοίρει*[2]. Bei weitem am häufigsten ist *εὐψύχει*, das ja auch als Anrede an die Psyche[3] am bezeichnendsten ist. Wiederholt wird es mit lateinischen Buchstaben geschrieben: CIL VI 21617 (Rom): *Eupsychi, Thygater, udis athanatos.* CIL XIV 656 (Rom): *Eudoxi, Eupsychi.* XIV 603 (Ostia): *Eupsychi, Nicarete, udis athanatos.* Das gleiche besagt wohl *εὐθύμει.*[4] Dagegen stellt *εὔπλόι* auf dem Grabstein eines *Q. Aristius Chresimus* in Lyon[5] den Zuruf des Toten an den Vorübergehenden dar, so gut wie das *εὐπλοεῖτε*, das über, und das *εὐτυχεῖτε*[6], das unter der metrischen Grabschrift IGSI 933 = Kaibel 641 aus der Umgebung von Rom steht; hier ist nur von einem Toten die Rede. Verwandt ist *εὐόδει*[7]. Worte wie *Εὐγένι*, *Εὐδόξι*, *Εὐστάθι*, *Εὐφρόνι*, *Εὐχρώτι* sind, wie sich weiter unten ergeben wird, keine Imperative, sondern Vokative von Namen auf *-ιος*.

Auf unseren Binden wird der Tote beidemal mit *Εὐγένη* angeredet. Das kann der Vokativ zu *Εὐγένης* sein, das als Eigenname z. B. CIA II 3362 III 1091, 33 belegt ist. Diese Namen auf *-ης* nach der 3. Dekl. sind vom 5./4. Jahrhundert an nach und nach in die Flexionsweise der 1. Dekl. über-

---

[1] IGSI 1743 (Rom).

[2] IGSI 2387 (Pola). CIG 9666 (Rom). CIL III 14315 (Salona). Beide christlich. Vgl. Bücheler *Rh. Mus.* 51 (1896), 639.

[3] So CIG 4463 (Syrien): *Θάρσ[ε]ι, Ψυχή.* Sollte nicht auch IGSI 181 (Syrakus) in der Grabschrift eines [*Τ*]*πέ*[*ρ*]*βατος* am Schluß statt *εὐθύμει Τύχη* zu lesen sein *Ψυχή*?

[4] IGSI 181 (Syrakus), vgl. Anm. 3. — CIL XIII 2074 (Lyon).

[5] CIL XII 758 (litteris sec. saec. incipientis).

[6] *Εὐτύχει* ist, soweit ich sehe, in der Regel nur an Lebende gerichtet worden. Die Bemerkung s. v. im Index zum CIGr führt irre. Vgl. zu dieser Formel A. Wilhelm *Wiener Studien XXIV* 2 (1902), Festschrift für Bormann, 596. Die hier erwähnte Inschrift IGSI 2573,$_4$ *Εὐτύχει, Εὐγένι* steht nicht auf einer Lampe, sondern auf einem Ring. Auch auf Gefäßen aus dem römischen Rheinland und Britannien kommt ähnliches vor; ich gedenke darüber an anderer Stelle zu handeln.

[7] CIG 3706: *Χαῖρε, παροδεῖτα, ἔγνωκας, ἔρρωσο, ὑγίαινε, εὐόδει.* Kaibel *ep.* 193 *εὐόδ*[*ει ξένε*].

gegangen. Den Vokativ auf -*η* nennt Herodian II 694, 40 ff. (Lentz) attisch und führt an: *ὦ Δημοσθένη, Διομήδη, Ἀριστοφάνη*. Demosth. 38, 16, 24 hat die Überlieferung *ὦ Ξενοπείθη*. F. Solmsen belehrt mich, daß Hoffmann Dial. I 251 diese Bildung mit Unrecht als arkadisch bezeichnet. Sie kommt in Wahrheit nur auf späten Steinen vor und gehört also der *κοινή* an.

Das paßte ja auch zu unseren Tänien vortrefflich. Aber wie kommt es, daß beide denselben Namen aufweisen? Einem Toten werden doch nicht zwei Binden um das Haupt gelegt; auch wäre es merkwürdig, wenn hier gleich zwei Leute den seltenen Namen Eugenes trügen. Die Flüchtigkeit der Schreibung auf dem zweiten Exemplar läßt an Massenfabrikation denken. Der Wortlaut der Inschrift weist uns frühestens in die mittlere Kaiserzeit. Das sind Umstände, die dazu raten, noch eine andere Möglichkeit zu erwägen. Rein graphisch kann *Εὐγένη* auch für *Εὐγένι* stehen. Das wäre der Vokativ von *Εὐγένιος*, und die auffallende Tatsache, daß die beiden Binden denselben Namen tragen, ließe sich wohl erklären, wenn dieses Eugenios ein sogenanntes Signum[1] wäre. Man versteht darunter die Bezeichnung einer Person, die weder Nomen noch Cognomen ist. *Delmatius signo, prisco de nomine Laetus* nennt sich ein Verehrer der Latona in Tifata[2] bei Capua. Die älteste Inschrift mit signum, die Mommsen kennt, fällt unter Commodus[3]; sicherlich war es schon etwas früher im Gebrauch. Formen wie *Augurius, Eventius, Gaudentius, Salutius, Simplicius, Eugenius, Eusebius, Eutropius, Eutychius, Melanius, Olympius, Pancratius, Pelagius, Syncratius* zeigen, daß wir es mit „denaturierten" Bildungen auf -ius zu tun haben, die zwar äußerlich den Gentilicia gleichen, die bekannteren derselben aber durchaus vermeiden. Überwiegend eignen sie zunächst der Beamten-

[1] Darüber hat Th. Mommsen in einem seiner letzten Aufsätze gehandelt, *Hermes* 37 (1902) 443—455. Vgl. auch A. Wilhelm *Wiener Studien XXIV* (1902) 598 ff.

[2] CIL X 3796 = Bücheler *carm. epigr.* 256. [3] Bücheler, 1814.

aristokratie und stellen wohl ein Mittel dar, der unbequemen Vielnamigkeit abzuhelfen. Dann sind sie ins Volk gedrungen und namentlich auch bei den Christen beliebt. In der spätesten Zeit werden sie zum eigentlichen Namen: *Eugenius*, *Eusebius*, *Gregorius*, *Georgius*, *Anastasius*, *Innocentius*, *Vincentius* haben wir heute daher. Vorzugsweise haben die signa zur Bezeichnung von Gruppen gedient. Eine Reihe von Grabschriften in Rom[1] weist am Anfang oder Schluß Genetive wie *Eugeniorum*, *Eusebiorum*, *Simpliciorum* u. a. auf und bezeichnet damit die Grabstätte als Gemeinbesitz der *Eugenii* usw. Diese Leute bilden kein eigentliches collegium, sondern Verbände, wesentlich von Verwandten, zum Zwecke der Bestattung, unseren Sterbeladen vergleichbar, die unter den Antoninen aufkommen. Zwei Beispiele werden die Sitte am besten erläutern.

CIL VI 16932 (Rom): *Dis manibus s(acrum). L. Domiti Euaristi, qui vixit ann(os) VI, m(enses) V, d(ies) X. L. Domitius Euaristus pater et Domitia Festa mater fecerunt f(ilio) s(uo) Benedicto; hoc nomen imposuerunt sodales sibi et suis et posterisqu(e) eorum.* Der kleine *Domitius Euaristus* heißt also, wie alle Mitglieder des sodalicium, *Benedictus*.

CIL XIV 3223 (Praeneste) stiftet ein *Aurelius Vitalio* eine Grabstätte *cum solario et cuviculo* für Frau und Kinder, Brüder und Neffen, die Freigelassenen der Familie und fährt fort: *iuveo itum amvitum universos abere et hoc peto aego Syncratius a bobis universis sodalibus, ut sene bile refrigeretis. Syncratiorum.* Hier nennt sich Aurelius Vitalio, wo er die sodales anredet, *ego Syncratius* und schließt auch noch mit *Syncratiorum*. Die Genossen sollen sich sonder Harm *(sine bile)* erlustigen.[2]

---

[1] CIL VI 10268—10285.

[2] Vgl. CIL XV 7050 auf dem Boden einer Glasschüssel aus Rom, rings um die Gruppe von Amor und Psyche geschrieben: *Anima dulcis, fruamur nos sine bile, zezes* (= ζήσῃς). Das *refrigeretis* oben kann hier nicht, wie Dieterich *Nekyia* 97 meint, gleich ἀναψύχειν sein, schon wegen des *peto a vobis*.



Gerade beim Totengruß ist das signum üblich. In Pola in Istrien[1] hat ein Dispensator *Maximus* seiner Frau *Magnia* einen Sarkophag geweiht; links steht neben der lateinischen Inschrift unter *D(is) Εὐσέβι, εὐψύχ(ε)ι*, rechts unter *M(anibus) Εὐσεβία, εὐμοίρει*. Maximus und Magnia gehören also beide dem Sodalicium Eusebiorum an. CIL III 4327 steht auf einem Sarkophag aus Oberpannonien *(inter Comaronium et Arrabonem)*. Nach der lateinischen Inschrift auf der Kiste haben ihn *Ulpia Paratiane* samt ihrer Tochter *Ulpia Valeria* machen lassen für den 42jährigen Gatten *M. Val(erius) Valerianus* Ꞁ*(centurio) leg(ionis) IIII Fl(aviae)* und den 8jährigen Sohn *M. Valerius Ulpio*. Auf dem Deckel steht *Παλμύρι, εὐψύχει μετὰ πατρός*; der Knabe, den die liebende Mutter zuerst anredet, gehört also zu den *Palmyrii*, sicher wohl auch die übrigen Familienmitglieder. Ein Marmorsarkophag in Lyon[2] barg den gewesenen Centurio *Exomnius Paternianus* und seine Tochter *Paternia Paterniana;* die Gattin *Tertinia Victorina* und die zweite Tochter *Paternia Victorina* haben ihn machen lassen. Links von der lateinischen Inschrift steht *Χαῖρε, Βενάγι|χαῖρε, εὐψύχι*; rechts *Ὑγίαινε, Βενάγι|ὑγίαινε, εὐψύχι*. *Benagius* ist der Vereinsname. Merkwürdig ist, daß die männliche Form desselben auch für Frauen verwandt wird. Unter sechs Beispielen von signa für Frauen, die Mommsen a. a. O. S. 446 aufführt, sind fünf männlich, eins weiblich. Besonders interessant für unseren Fall ist der Sarkophag aus Dertona in Oberitalien CIL V 7380, den eine Mutter *Antonia Thisipho* ihrem 24jährigen Sohn *P. Aelius Sabinus* hat machen lassen. Auf der Kiste steht, in zwei Nischen verteilt, der Spruch *Θάρσει, Εὐγένει, οὐδεὶς ἀθάνατος*. Daraus hat Kaibel ein sonst nicht bekanntes Verbum *εὐγενεῖν* herausgelesen, das dann Herwerden in sein Lexikon Graecum suppletorium aufnahm.[3] Gemeint ist natürlich der Vokativ

[1] IGSI 2387. [2] IGSI 2526 = CIL XIII 1854 *(„litteris saec. III")*.

[3] Auch sonst ist das signum öfters verkannt worden. IGSI 1464 (ad viam Appiam) am Schluß einer griechischen Inschrift für eine Grab-

des signum *Εὐγένιος*, also *Εὐγένι*[1], und die Inschrift des Sarkophages ist dann wortwörtlich dieselbe, wie die unserer Tänien. Ist auf diesen *Εὐγένη* = *Εὐγένι* als signum der Mitglieder eines Sodalicium zu fassen, dann ist das Vorhandensein von zwei Binden mit gleicher Aufschrift nicht mehr auffällig, dann bilden sie die monumentale Bestätigung sonstiger Nachrichten. Schon oben S. 392 wurde auf die Bemerkung des Scholiasten zu Aristophanes' *Lysistrata* 603 hingewiesen, daß solche *ταινίας τοῖς νεκροῖς ἔπεμπον οἱ φίλοι*. Die Iobacchen-inschrift[2], die etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. angehört, enthält die Bestimmung: *ἐὰν δέ τις τελευτήσῃ ἰόβακχος, γεινέσθω στέφανος αὐτῷ μέχ(ρ)ι Ẋε'...* Unsere Binden lehren uns, daß die antiken Sterbeladen in ähnlicher Weise ihre Mitglieder beim Begräbnis geehrt haben. Fünf Denare, die der Iobacchen-verein auswirft, sind zweifellos viel zu viel für einen Kranz aus Blumen; für eine Tänie im Gewichte der unsrigen würden sie schon reichen.

Mit einigen Worten ist nun noch auf den Inhalt unserer Inschriften einzugehen. Die Anrede an den Toten zeugt von der Vorstellung des Volksglaubens, daß dieser an der Grabes-

---

stätte, die der Ritter *Αὐρήλιος Ἰσίδωρ[ος]* für sich und seine Familie gemacht hat, soll *Εὐστάθι* Imperativ von *εὐσταθεῖν*, dem epikureischen „gesund sein“, darstellen. Ich halte es für den Vokativ von *Εὐστάθιος*, ähnlich, wie CIL XII 1918 = IGSI 2487 *Iuliae Felicissimae | Scholasticae. Ἱλάρει·* Mommsen das letztere für den Vokativ ansieht. CIL V 4301 = IGSI 2305 (Desenzano), lateinische Grabschrift einer *Atilia Urbica*; am Schluß *Εὐχρώτι*, wozu Kaibel bemerkt: „*εὐχρώτι nihil aliud fere quam ὑγίαινε, χαῖρε, εὐστάθει.*“ Das Verbum *εὐχρωτεῖν*, das wieder bei Herwerden erscheint, ist sonst nicht bekannt, wohl *εὐχροεῖν von guter Farbe sein*, es würde sich übrigens einem Toten gegenüber sonderbar ausnehmen. *Εὐχρώτιος* ist das signum der Atilia. — Es erscheint nicht überflüssig, zu betonen, daß IGSI 1433 (Umgebung von Rom) in *Εὐφρόνι*, *εὐψύχι* und CIL XIV 656 (Romae in suburbano Paccae) in *Eudoxi*, *eupsychi* nicht die Verba *εὐφρονεῖν* und *εὐδοξεῖν*, sondern die Vokative von *Εὐφρόνιος* und *Εὐδόξιος* gemeint sind.

[1] So schon A. Wilhelm a. a. O. 600.

[2] *Athen. Mitt.* 19 (1894) 261, Z. 158.



stätte den Überlebenden erreichbar und zugänglich ist.[1] Verwandte und Freunde besuchen ihn dort, der Vorübergehende bietet seinen Gruß und der Verstorbene antwortet. Vor der Porta Capena in Rom[2] liegt *Αὐρήλιος Ἴων*, elf Monate alt; *εὐψύ[χι], παροδεῖτα* ruft er dem Wanderer das zu, was in der Regel dieser ihm entbietet. Am Schluß einer metrischen Grabschrift[3], nach der dem Arzt Nikomedes die Verwandten eine Stele errichtet haben, spricht dieser selbst mit epikureischer Weisheit: *εὐψυχῶ Νικομήδης, ὅστις οὐκ ἤμην καὶ ἐγενόμην, οὔκ εἰμι καὶ οὐ λυποῦμαι.* In unserem Fall ist der Trostspruch *Θάρσει*, wie auch sonst fast immer, begründet durch den Zusatz *οὐδεὶς ἀθάνατος.* Ich vermag nicht zu sagen, wo der selbstverständliche Gedanke, daß alle sterben müssen, zuerst in dieser topischen Form verwandt wird. „Was fragst du nach meinem Geschlecht? Wir Menschen kommen und gehen, wie die Blätter des Waldes“, so sagt Glaukos zu Diomedes.[4] Hektor bittet Andromache, nicht zu sehr zu trauern[5]; keiner werde ihn *ὑπὲρ αἶσαν* in den Hades hinabsenden.

> *μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν*
> *οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.*

„Wir hielten dich, so redet Achill in der Unterwelt zu Agamemnon, für einen besonders Begünstigten.“

> *ἦ τ' ἄρα καὶ σοὶ πρῶι παραστήσεσθαι ἔμελλεν*
> *μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύεται ὅς κε γένηται.*[6]

Bei Lyrikern und Tragikern kehrt der Gedanke immer wieder, und Joannes Stobäus hat ihm bereits ein eigenes Kapitel seiner Blütenlese gewidmet.[7] Als Trostgrund gebraucht ihn auf unseren Tänien, wie auf so vielen späten Grabsteinen, der Überlebende für den Toten; oft kehrt sich auch das Verhältnis um.[8] Durch-

---

[1] Rohde *Psyche*[2] II 345. [2] IGSI 1465. [3] IGSI 1879.
[4] Homer Z 145 ff. [5] Z 487 ff. [6] ω 28.
[7] *Flor. Tit.* 118.
[8] Man vergleiche z. B. Bücheler *carm. epigr.* 146 *Noli do[l]ere, mamma, faciendum fuit* mit Büchelers Anmerkung. Vgl. 145, 147, 148, 150.

mustere ich die nützliche Sammlung, die O. Schantz[1] diesen und anderen Trostgedanken gewidmet hat, so finde ich darin eine solche Verwendung zuerst bei Euripides. Am Schluß der Andromache[2] sagt Thetis zu Peleus:

παῦσαι δὲ λύπης τῶν τεθνηκότων ὕπερ·
πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισιν ἥδε πρὸς θεῶν
ψῆφος κέκρανται, κατθανεῖν τ' ὀφείλεται.

Unter den verschiedensten Bildern haben die Philosophen der Stoa und des Zynismus ihn unter dem Volke verbreitet; sie werden so gut von den obskuren Verfertigern der Grabgedichte[3], wie von Horaz und seinen Zeitgenossen, die mit griechischer Bildung durchtränkt sind, verwendet. Da ist z. B. das Leben ein Weg, eine Reise zum Hades, die wir alle machen müssen; oder mit einer Schiffahrt wird es verglichen, deren Ziel der Hafen des Todes ist.[4] Der Rüstkammer der Philosophie entlehnt diese Waffen auch die Rhetorik. Die Praxis wie die Theorie der sog. Konsolationen beweist uns, daß das οὐδεὶς ἀθάνατος ein regelmäßiger Bestandteil ihrer Trostmittel ist. Seneca schreibt an Polybius I 4: *Maximum ergo solatium est cogitare id sibi accidisse, quod ante se passi sunt omnes omnesque passuri. Et ideo mihi videtur rerum natura, quod gravissimum fecerat, commune fecisse, ut crudelitatem fati consolaretur aequalitas.* Gewissermaßen den Niederschlag, die Quintessenz solcher Konsolationen stellen also unsere Inschriften dar, sowie man z. B. die Scipionengrabschriften u. ä. gedrängte laudationes funebres nennen könnte. In der Regel begnügt man sich mit

---

[1] *De incerti poetae consolatione ad Liviam deque carminum consolatoriorum apud Graecos et Romanos historia.* Marburger Dissertation 1889. S. 20 ff. [2] V. 1270 ff.

[3] Bruno Lier *Topica carminum sepulcralium latinorum.* Philologus 16 (1903). 565 ff.

[4] CIL XIV 1697 (Ostia): ἀμ]ερίμνει· πάντων γὰρ βροτῶν ὁδὸς αὕτη. Horat. *carm.* I 28, 16: *Sed omnes una manet nox, et calcanda semel via leti.* II 14, 10: *unda scilicet omnibus, quicunque terrae munere vescimur, enaviganda.* Bücheler *carm. epigr.* 1068: *Iter VII annis ego iam fatale peregi.*

der kurzen Formel, selten tritt der Gedanke etwas breiter auf. An der Via Appia[1] hat *Epaphras* seiner Gattin *Chreste* einen Stein mit acht Versen gewidmet und schließt dann, sie mit dem signum anredend: *'Αγέντι, εὐψύχι· κἀμὲ μένει τὸ θανεῖν*: der halbe Hexameter bedingt diese Gestaltung des Trostgedankens. Eine Marmortafel aus Syrakus[2] *Θ(εοῖς) κ(αταχθονίοις). Νεθάρι τεκνίον, χαῖρε, θανεῖν πέπρωται* weist auch poetisch-rhythmische Diktion auf.

Interessant ist es, daß auch Juden und Christen die Formel übernommen haben. CIG 9917 *Romae in parva tabula, quae effossa est in coemeterio Hebraeorum extra portam Portuensem.*

> *'Ενθάδε κῖτε (= κεῖται) Σεμωήλ, νήπιος ἐνιαυτοῦ καὶ μηνῶν πέντε. 'Εν εἰρήνῃ [ἡ] κοίμησις αὐτοῦ. Θάρ[σ]ι Σαμωήλ, οὐδὶς ἀθάνατος.*

Büchelers[3] Scharfblick erkannte die Formel am Schluß einer der christlichen Grabschriften aus den Katakomben von Syrakus, die zwischen die Jahre 383 und 452 fallen.[4] *Μν(η)σθῇ σου ὁ θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς καὶ τὸ ἅγειος πνεῦμα· εὐμὺρ οὐδὶς ἀθάνατος*; das ist *εὐμοίρει, οὐδ. ἀ.* Orsi hatte an *μύρα* und *μυρώδη* gedacht. Ein Sarkophag aus Salona[5] hat außer der Inschrift *Εὐμύρι, 'Αγούστα, οὐδὶς ἀθάνατος* die christlichen Zeichen und Buchstaben

+ ⳨ ☧ A | ω

sowie Tauben. Ich würde bei Angehörigen der Religion, deren wesentlicher Bestandteil der Unsterblichkeitsglaube ist, als Trost eher den Gedanken erwarten, daß es ein Fortleben nach dem Tode, ein Wiedersehen im Jenseits gibt; so spricht es uns allenthalben an, wenn wir unsere Friedhöfe durchwandern. Aber die Macht des Herkommens, der Gewohnheit, der Umgebung ist so groß, daß das *Dis Manibus* so gut wie unsere Trostformeln aus dem heidnischen Brauch in den christlichen ohne viel Nachdenken übernommen werden. Ist doch auch

[1] IGSI 2117. [2] IGSI 44. [3] *Rh. Mus.* 51 (1896) S. 139.
[4] P. Orsi *Röm. Quartalschrift* X (1896), 1 ff. [5] CIL III 14315.

bei uns gerade auf diesem Gebiet das Formelhafte äußerst zäh und dauernd. Wendungen wie: *Zum frommen Andenken an den wohlachtbaren Herrn* X. X. sind in manchen Gegenden durchaus üblich, während man sonst die Anrede mit *wohlachtbar* belächeln würde. Die Grabgedichte retten sich in die Zeitungen hinein als poetische Nachrufe, und namentlich die niederen Kreise halten liebevoll daran fest.

Daß ich mit Recht vorher die Trostformeln unserer Inschriften mit den Konsolationen in Verbindung gesetzt habe, das beweist eine Marmortafel im Vatikan[1] mit der Inschrift: *D(is) . m(anibus) / C. Licinio . / . Midoni . / . b(ene) . m(erenti) . / Grania . Epi/cte . sis / fecit con / iugi . dulci*. Links steht in dem bei Zeile 3 und 4 frei bleibenden Raum *εὐ|ψύχι*, rechts entsprechend *Μίδων | οὐδεὶς . ἀ | θάνατος | καὶ . ὁ . Ἡ|ρακλῆς | ἀ . πέθα|νε*. Zu der merkwürdigen Fortsetzung unserer bekannten Trostformel kenne ich keine genau entsprechende Parallele. Behufs nachdrücklicher Verdeutlichung des Begriffes *οὐδείς* tritt hier ein besonders hervorragendes Individuum hinzu, der Zeussohn Herakles. Daß Ähnliches aber ein durchaus üblicher Topos innerhalb des uns hier beschäftigenden Gedankenkreises ist, das beweist zunächst der Rat des Rhetors Menander[2] in einer Anweisung zur Anfertigung von Epitaphien: *καὶ φιλοσοφῆσαι δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον καθόλον περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρωπίνων τὸν θάνατον, καὶ ὅτι πέρας ἐστὶν ἅπασιν ἀνθρώποις τοῦ βίου ὁ θάνατος καὶ ὅτι ἥρωες καὶ θεῶν παῖδες οὐ διέφυγον*. Das beweisen Grabgedichte, wie das von Kaibel im Rheinischen Museum 34 (1879) 690 veröffentlichte, wo der Wagenlenker *Πολυνείκης* seine beiden frühverstorbenen Söhne mit den Worten tröstet:

Θα]ρσεῖτον, δύο παῖδε τεθνηκ[ότε· καὶ Διὸς] υἱώ.
κοι]νὸν ἐπεὶ μερόπων πᾶσι μ[ένει τὸ τέλο]ς[3]

[1] CIL VI 21 278. [2] *Rhetores graeci* III 414, 2 Sp.

[3] Diese, sprachlich weniger befriedigende Ergänzung Kaibels gibt den Sinn sicher richtig wieder.



Wiederum zeigt Horaz, wie vertraut er auch mit diesem Teil der Popularphilosophie ist; oft verwendet er die Heroen als Beispiele für den Satz, daß wir alle sterben müssen; C IV 7 den Hippolytus und Pirithous, II 18 den Prometheus, Tantalus und sein Geschlecht. Statt ihrer treten auch die Könige ein.[1] Selbst vor ihnen, die doch auf der Höhe irdischer Macht und menschlichen Glückes stehen, macht der bleiche Tod nicht Halt. Auf einem bei Theben gefundenen Sarkophag des 3./4. Jahrhunderts[2] heißt es:

> ἧς δ' ἔλαχέν τις
> μοίρης, ταύτην ἐκτελέσει· καὶ γὰρ βασιλῆες.

Entsprechend tröstet auf einem römischen Stein[3] der mit sieben Jahren verstorbene Knabe *M. Successus* seine Schwester mit den Worten:

> *desine soror me iam flere / sepulcro:*
> *hoc etiam multis / regibus (h)ora tulit.*

Ähnlich spricht die 24jährige Freigelassene *Octavia Arbuscula* zu ihrer Mutter[4]

> *desine iam frustra, mater mea, desine fletú*
> *te miseram tótos exagitare dies.*
> *namque dolor tális non nunc tibi contigit úni,*
> *haec eadem et magnis régibus acciderunt.*

Von hier aus erst versteht man, warum Horaz in ähnlicher Gedankenverbindung öfters von den *reges* redet; carm. I 4, 13

> *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas*
> *regumque turres.*

II 14, 9 ff. Wir alle, *quicunque terrae munere vescimur,* müssen das Stygische Wasser durchfahren, *sive reges sive inopes erimus coloni.*

II 18, 32. *aequa tellus / pauperi recluditur / regumque pueris.*

Man deutet diese Stellen nicht aus, wenn man mit Kießling im Hinblick auf den Gegensatz *pauper, inops* mit ähnlichem

[1] B. Lier a. a. O. 575. [2] Kaibel *ep.* 502, 17.
[3] Bücheler *carm. epigr.* 1068. [4] Ibid. 971_{12}, vgl. 970.



Bedeutungswandel wie im Deutschen *rex* = *reich* setzt. Dem Horaz schwebt dabei das *καὶ γὰρ βασιλῆες* vor. Er, der von sich selbst rühmt[1] *princeps Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos*, tut ein Gleiches mit dem Stoff. Er nationalisiert den griechischen Gedanken, wenn er statt des Allgemeinbegriffes der *βασιλῆες*, der *magni reges*, den Numa, Tullus und Ancus setzt. Diese sind nicht, wie Kießling[2] meinte, Repräsentanten der grauen Vorzeit in Stellen wie

epist. I 625 ff. *cum bene notum*
porticus Agrippae et via te conspexerit Appi,
ire tamen restat Numa quo devenit et Ancus;

carm. IV 714 *nos ubi decidimus,*
quo pater Aeneas quo dives Tullus et Ancus,
pulvis et umbra sumus.

Besonders beliebt als Beispiel Jungverstorbener ist Achilles, der jugendliche Held, der in der Blüte der Kraft und Schönheit dem tückischen Schicksal anheimfällt. Bei Homer[3] erzählt die Seele des Agamemnon in der Unterwelt dem Peliden seine Bestattung. Die Danaer bahren ihn auf und beweinen ihn.

μήτηρ δ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτῃς ἁλίῃσιν
ἀγγελίης ἀίουσα· βοὴ δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρειν
θεσπεσίη, ὑπὸ δὲ τρόμος ἔλλαβε πάντας Ἀχαιούς.

Die Töchter des Nereus kleiden jammernd den Toten in ambrosische Gewänder, und die neun Musen stimmen im Wechselgesang den Threnos an. Kein Auge der Argiver bleibt dabei tränenleer. Der Hinweis auf die Mutter Thetis, die trotz ihrer Göttlichkeit den Verlust des herrlichen Sohnes hat beweinen müssen, ist in alter wie neuer Zeit von besonders tröstender Kraft gewesen.[4] In Thera ὁ *δᾶμος ἀφηρώιξε καὶ ἐτείμασε* einen Priester des Karneischen Apoll *Admetos*, von dem es in Vers 6 des anschließenden Grabgedichtes[5] heißt:

---

[1] *Carm.* III 30, 13.

[2] Zu der angeführten Stelle *epist.* I 6, 25 ff. [3] ω 35 ff.

[4] Die antiken Stellen bei Skutsch, Pauly-Wissowa IV 939 s. v. *Consol. ad Liviam.* [5] Kaibel *ep.* 191.



μοῖραν ἀνέπλησεν ῥιγεδανοῦ βιότου,
μητρὶ λιπὼν ἀλόχῳ τε βαρὺν πόνον· ἀλλὰ τί θαῦμα;
καὶ Θέτις Αἰακίδην κλαῦσεν ἀποφθίμενον.

Als Schiller seine ergreifende Nänie[1] dichtete, da wußte auch er nichts Wirksameres als die Erinnerung an die trauernde Thetis. Ich kann mir nicht versagen, die Verse hierher zu setzen.

Auch das Schöne muß sterben ...
Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter,
Wann er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt.
Aber sie steigt aus dem Meer mit allen Töchtern des Nereus,
Und die Klage hebt an um den verherrlichten Sohn.
Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich;
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.

Und wiederum als Johannes Brahms um den Tod seines Freundes, des großen Malers Anselm Feuerbach, trauerte und ein Gott ihm gab zu sagen, was er leide, da greift er zu Schillers Nänie und leiht den Worten Töne, die mit fast überirdischer Gewalt den Hörer erschüttern und erheben. Der Mutter des Abgeschiedenen hat er das Werk gewidmet. Es ist unendlich reizvoll, sich angesichts der wundervollen Dichtung und ihrer kongenialen Komposition zu vergegenwärtigen, welch erhabener Ausgestaltung der schlichte alte Gedanke unserer Inschriften fähig ist je nach dem Medium, durch das er hindurchgeht.

[1] Leider kennen wir das persönliche Erlebnis nicht, das Anlaß der Dichtung wurde; ohne ein solches kann ich mir ihre Entstehung nicht denken. Ich glaube, Brahms hat mit richtigem Takt sie zum Trost für eine trauernde Mutter verwandt und damit seine Meinung über die Nänie bekundet. Ob Schiller bewußt an den Gedankenkreis antiker Konsolationen anknüpft, wird schwer auszumachen sein. Mir ist das gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich die große Belesenheit erwäge, die Schiller in den augusteischen Elegikern besaß und Ovids Nachruf auf Tibull *Amores* III 9 mit der Nänie vergleiche.

Teufels Großmutter

Von **Edv. Lehmann** in Kopenhagen

Bekanntlich hat sie ihr altes Leben lassen müssen „darum, daß sie keine Widerrede wußte", und bei uns in Kopenhagen ist sie nun schon völlig mausetot, denn sogar aus ihrer letzten kümmerlichen Zufluchtsstätte, nämlich der Redensart „und der Teufel und seine Großmutter", womit man übrigens nichts weiter als ein lustiges Etcetera meint, will man sie nun auch noch, und zwar durch das pfiffiger klingen sollende: „Fanden og hans Pumpestok" („der Teufel und sein Pumpenschwengel") oder „Fanden og hans Ladestok", oder was einem sonst gerade auf die Zunge kommt, vertreiben. Bei solchen Klangbildungen ist es ja ganz egal, was sie im Grunde eigentlich bedeuten, wenn sie nur klingen und gleich rhythmisch ins Ohr fallen wie die Redensart, die sie ersetzen sollen. Also, ob nun Ladestock oder Pumpenschwengel — jedenfalls scheint mir, daß diese Dinger ihr den Pfahl durch den Leib rennen und ihr den letzten Garaus machen werden; kaum viele Jahrzehnte dürften noch dahingehen, bis die letzte Erinnerung an sie verschwunden sein wird.

Übrigens hat sie mit diesem Etcetera schon längst auf dem Altenteil gesessen. Schon Luther brauchte sie als solches, wenn auch ganz gewiß mit einem kleinen boshaften Beigeschmack; auch brachte er sie nicht gerade in die allerbeste Gesellschaft und gebrauchte sie auch nicht in der besten Absicht. „Es komme Kartäuser, Wiedertäufer, der Teufel selbst oder seine Mutter", sagt er in einer Predigt; und noch etwas schlimmer sieht sie zur gleichen Zeit auf Latein aus, wenn es

heißt: Sed fuerit haec Ate vel Satan aliquis, auf deutsch: „Es mag aber der Teufel und seine Mutter solch Hindernis angerichtet haben.“ Hier hat sie also Kraft und Saft, kann Hindernisse schaffen, und so wie Luther sie auffaßt, ist sie auch nicht gerade von Seidenpapier. In seinem Mund dient sie dazu, ihren geehrten Herrn Sohn als ein kräftiger Zusatz zu supplieren: „Willst du harren, bis es dich selber ankomme, oder der Teufel dir Raum dazu gebe, oder seine Mutter dich dahin halte?“ — — „Wenn Ihr denn mich nicht hören wollt, so huet eur der Teufel und seine Mutter!“

Ums Jahr 1500 hat dieses Teufelsweib also im Grenzgebiet der christlichen Vorstellungen halb als mythologische Realität, halb als bloße Redensart existiert, sie lebte also noch, aber der Anfang vom Ende war doch schon da. In England stand es ebenso, wo Bischof Bale um 1538 einen ähnlichen Gebrauch von ihr macht.

Jedoch von Luther her kennen wir noch einen dritten Sprachgebrauch, nämlich den rein volkstümlichen Spaß vom Teufel und seiner Großmutter. „Es ist eben Vieh als Stall, sagte der Teufel, er jagte seiner Mutter Fliegen in den Hintern“ — andere sagen: „er jagte ihr Schnaken und Mücken in den Hintern.“ Die Redensart soll bedeuten: gehüpft wie gesprungen, oder: das eine entspricht dem anderen. Ähnliche Volksredensarten, von denen die meisten seit der Reformationszeit bekannt, einige wohl auch im Lauf der vierhundert Jahre entstanden sind, tragen vorwiegend diesen Typus. Beide, sowohl er als sie sind Spaßfiguren, die ihr besonderes diabolisches Gepräge eingebüßt haben, er ist in der Regel nun nur ein boshafter Mann, der mit einem bösen alten Weibe keift. Beide sind ganz und gar menschlichen Vorbildern nachgezeichnet und bilden eine plumpe Ausgabe desjenigen häuslichen Zwistes, der heutzutage in Witzblättern die Schwiegermutter als Sündenbock figurieren läßt. „Ein Witwer eine Witwe nahm, — der Teufel zu seiner Mutter kam.“ „Der Teufel und seine Großmutter

sind zu Gaste im Haus“ (wenn's Spektakel gibt). Moucher la chandelle comme le diable moucha sa mère, sagt der Franzose (das Licht schneuzen, wie der Teufel seine Großmutter schneuzte; er riß ihr nämlich gleich dabei die Nase ab), eine Redensart, an die schon Fleury de Bellingen eine rationalistische Geschichte knüpft von einem Verbrecher, der le diable genannt wurde und der, ehe er gehängt wurde, um die Gnade bat, seine Mutter küssen zu dürfen, und ihr dann dabei die Nase abbiß. — Mit besonderem Humor entfalten die Engländer diesen Zwist in verschiedenen Sprichwörtern, die Alice C. Fletcher im Journ. of Americ. Folke Lore 1900 (278—80) gesammelt hat: Fundus! said the devil, he found his grandmother drowned in a gutter, oder er rennt ihr mit Späßen und Gelächter seine Gabel durch den Leib. Hier kann man eine Replik aus Peers the Plougmous Crede (21, 284) beifügen, die beweist, wie zeitig schon dieser Teufelszank im Volksmunde existierte. Da wird zu einem Teufel gesagt: Ryscap Ragamoffyn and reche me alle þe barres that beliae þy bel-syre boot with þy damme (auf mit dir, du Racker! und lang mir die Planken her, mit denen, Belial, dein Großvater deine Mutter prügelte). Hier scheint es mehr, als wenn Belial seine Tochter mit Planken durchgebläut hätte, da sie ja die Mutter des Teufels ist, der ihn zum Großvater hat; aber so genau darf man's wohl nicht nehmen. Der dänische Volksmund hat eine scherzhafte Moral in den Zank hineingebracht. Wo die Deutschen sagen, „warum schlug der Teufel seine Großmutter? Darum, daß sie keine Widerrede wußte“ — heißt es auf dänisch „weil sie keine Entschuldigungen mehr hatte“. Man hat sich also die lieben Entschuldigungen, die alles Verantwortlichkeitsgefühl töten, und von denen es dem Teufel wohl passen könnte, immer frische Zufuhr zu kriegen, ähnlich wie die bekannten guten Vorsätze, mit denen ja der Weg zur Hölle gepflastert ist, als teuflische Erfindung gedacht. Die deutschen Sprichwörter und Redensarten machen sich nur über gewisse weibliche Schwächen, die einem Mann

ordentlich den Kopf warm machen können, lustig. — Im ganzen figuriert Teufels Großmutter als böses Weib. So z. B. bei Shakespeare (Comedy of Errors IV, 3): „It is the devil.“ — „Nay, she is worse, she is the devil's dam“ — und auch in der neueren Zeit: „a great witch, a devil's dam“ usw.

Weit häufiger als diese Seitenhiebe auf die Damen sind jedoch in der Volkssprache die Worte, die den Zank zwischen dem Teufel und seiner Großmutter zur Ursache von Naturbegebenheiten machen. Das häufigste und am weitesten verbreitete ist, daß, wenn es bei hellem Sonnenschein regnet, der Teufel seine Großmutter auf der Bleiche hat. (Es befördert das Bleichen, wenn manchmal gegossen wird.) Sowohl in England als in Holland, Deutschland und Dänemark kennt man diese Version. In Dänemark ist sie dahin rationalisiert, daß des Teufels Großmutter Leinwand auf der Bleiche hat. Die ursprüngliche Form muß gewiß erklärt werden durch die gewöhnlichen Worte von „des Teufels Bleiche“, wie sie z. B. Eiselein hat (Sprichw. d. deutsch. Volkes 1840, 590), „Er ist dem Teufel aus der Bleiche gelaufen“, heißt es, wenn einer tüchtig sonnverbrannt ist. An anderen Orten kommt der Sonnenregen daher, daß die beiden dabei sind zu raufen. „Der Teufel rauft mit seiner Großmutter“, sagt der Deutsche bei solcher Gelegenheit, oder: „Der Teufel schlägt seine Mutter, daß sie Öl gibt“; und der Franzose hat eine Version, die noch feiner ist: C'est le diable, qui bat sa femme et qui marie sa fille (Leroux de Lincy I, 7). Aber auch bei gewöhnlichem Regen kann gesagt werden, daß der Teufel seine Großmutter prügelt (Fletcher l. c.), oder bei Wirbelwind, daß er mit ihr tanzt (ibid.).

In diese Naturerklärungen darf man nun nicht allzuviel hineinlegen, und am wenigsten eigentliche Mythologie; die gehört unter „Dywelsdreck“, „Teufelszwirn“ in die ganze volkstümliche Dämonologie der Pflanzen und des Wetters, die nichts weiter besagt, als daß Giftiges, Häßliches und Ekelhaftes



dem Teufel zugehört, oder auch eine teufelskräftige Erklärung für Komisches oder Auffallendes gibt.

Eins ist ihnen aber allen gemeinsam: der Unfriede zwischen beiden Teufelswesen, und hier ist auch der Kernpunkt, um den sich alle Geschichten drehen. Aber selbst nicht in diesem Grundgedanken würde es sich lohnen, etwas Mythologisches zu suchen (etwa Kultuskampf oder ähnlichen Streit zwischen Gottheiten); er scheint zusammengesetzt aus dem Menschlichen: es steht schlecht, wo schlimmer Mann und böses Weib zusammenwohnen, und aus dem Christlichen: das Haus des Teufels ist mit sich selbst in Zwiespalt.

Aber neben dieser Vorstellung über das Verhältnis dieser beiden Wesen zueinander gibt es noch eine andere, nämlich die, daß sie sich gegenseitig supplieren. In dieser bewegte sich Luthers Kraftsprache, und im Volksmunde findet sie in den Worten Ausdruck, daß, wo der Teufel nicht selbst kommt, er seine Mutter schickt: „Où le diable ne peut aller — sa mère tasche d'y mander", was wohl in erster Linie einer menschlichen Lebenserfahrung Ausdruck geben soll, aber doch eben auf der Vorstellung der Zusammengehörigkeit und der Supplierung und nicht auf der des Streites und der Zwietracht beruht. Diese Vorstellung, die einen sehr realen Charakter tragen kann („the devil and his dam are verily let loose on us" heißt es in einer Weihnachtsgeschichte, in der der Teufel in der Gaststube sein Spiel treibt, Roby III, 125), würde ich geneigt sein, für ursprünglicher zu halten als die andere, denn einesteils besitzt diese nicht den Charakter des Volkswitzes wie die andere (Luther gebraucht sie ja in völligem Ernst), anderenteils scheint sie in Märchen und Sagen eine Stütze zu haben, die zum Teil hohen Alters ist; ja man könnte sogar, ohne zuviel zu wagen, diese Vorstellung als die heidnische oder doch jedenfalls als diejenige bezeichnen, die der wirklich mythologischen am nächsten liegt.

In den Märchen, der anderen Quelle, aus der wir unseren Gegenstand schöpfen müssen, ist Teufels Großmutter eine stehende Figur, zwar nicht allzeit, wenn vom Teufel die Rede ist, aber jederzeit da, wo von der Hölle erzählt wird. Wir sind hier durch gewisse feststehende Züge gegen das lose Spiel geschützt, das die Sprichwörter mit ihr treiben. Sie ist eine alte Hexe, die in der Hölle wohnt, und diese Hölle ist oft, besonders in mitteleuropäischen Märchen, als ein Haus im Walde oder etwas Ähnliches gedacht. Während der Teufel draußen herum ist, sein Spiel treibt und Seelen fängt, sitzt seine Großmutter allzeit zu Hause oder bewegt sich höchstens ganz in nächster Nähe der Hölle umher; das ist die am deutlichsten hervortretende Eigentümlichkeit dieser Figur, die wir auch in dänischen Märchen wiederfinden: immer ist sie dabei eine runzelige, alte Hexe mit roten Triefaugen, die die Hölle aufmacht. (Siehe Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål. „Fandens oldemor".) In Bechsteins Märchen: „Der Teufel ist los", kriegt man zu wissen, daß sie die Seelen bewacht, „die armen Seelen", wie sie hier mit einer (häufigen) animistischen Bezeichnung genannt werden (cfr. Usener: Götternamen 249); die verrät, daß wir es viel eher mit dem Totenreich als mit dem Orte des Heulens und Zähneklappens zu tun haben. Wie der Teufel in einen hohlen Baumstamm gesperrt wird, stirbt seine Großmutter schließlich vor Herzweh, „und wie sie tot war, da packten alle die armen Seelen, die dazumal in der Hölle waren, auf und gingen alle miteinander in den Himmel". In Grimms Kindermärchen „Der Teufel und seine Großmutter" fragt sie ihren Enkel sofort, da er heimkommt, ob er heute Seelen gefangen habe; und in einer böhmischen Parallele, die Grimm in den Fußnoten anführt, erleben wir die Merkwürdigkeit, daß Lucifer statt des Teufels Großmutter als derjenige auftritt, der zu Hause sitzt und auf die Seelen aufpaßt, während der Teufel draußen ist. Eine solche häusliche Figur in der Hölle scheint also unter allen Umständen unentbehrlich zu sein.

Daß sie eine gescheite alte Frau ist, darüber sind die Märchen sich alle einig, jedenfalls ist sie immer diejenige, die Rat schafft. In der ungarischen Geschichte vom bestohlenen Hirten (Schuhmachers dän. Übers. II, 17), in der sie so alt ist, daß ihre Augen jedesmal, wenn sie sehen soll, mit einem zwölfzölligen Brecheisen aufgemacht werden müssen, ist sie die Kluge und der Teufel der Dumme; an anderen Orten wie in den bereits angeführten Grimmschen Märchen und in dem „Teufel mit den drei Goldhaaren“ muß sie die Auflösung der Rätsel aus ihm herauslocken, aber das versteht sie auch ausgezeichnet.

In den beiden Grimmschen Märchen finden wir gewisse Erinnerungen an den alten Zank, von dem die meisten Sprichwörter handeln, denn sie muß sich da in acht nehmen, nicht eins an die Ohren zu kriegen oder sonst schlecht behandelt zu werden, auch ist sie im ganzen genommen die Schwächere, der vorm Teufel angst und bange ist. Gleichzeitig ist sie gutmütiger Natur, nimmt den, der zu ihr flüchtet, freundlich auf, hilft ihm und versteckt ihn. Dies letztere ist ein reiner Märchenzug (das barmherzige Weib des Räubers oder Zauberers), oder es führt uns auch auf einen Zusammenhang, den wir später berühren werden. Einen weit echteren Eindruck macht sie in Bechsteins Märchen und auch in dem ungarischen. Da hat sie nämlich Arbeit zu leisten und dementsprechend auch Einsicht und Macht. Sie ist nicht im geringsten die Alte auf dem Altenteil, die sich vom Sohne lausen läßt, sondern sie ist Frau im Hause, und es ist wohl verständlich, wozu sie da ist. Im Ungarischen bewahrt sie die Schlüssel zum Geldkasten, und der Teufel kann diese nicht eher kriegen, bis er nicht vier- oder fünfmal probiert hat, den Zigeuner unterzukriegen. In „Der Teufel ist los“ muß der Teufel bei seiner Großmutter schwören, ein Eid, von dem er sich nicht lösen kann, und sie besitzt mindestens ebensoviel Zauberkraft wie er, denn ein Zeichen, durch das er gebunden wird, kann „weder er, noch seine Großmutter, noch die ganze Hölle“ lösen.

Wo sie in den Märchen in diesem Typus auftritt, ist sie so geschildert, wie das englische Wort sagt: „Nay, she is worse."

Indessen, der Märchen gibt es viele auf der Welt, und nur wenige lernt man kennen; will aber ein fleißiger Märchenleser diesem Faden folgen, so sollte er auf die Züge von Macht und von Scheußlichkeit und zugleich von Weisheit, die sich bei Teufels Großmutter finden, achtgeben; diese führen besser als alle Volkswitze in ihr eigentliches Wesen ein und werden auf die Spuren ihres Ursprunges hinleiten, auf die wir nun hier ausgehen wollen.

Etwas muß sie ja doch schließlich mal gewesen sein. Man führt eine solche Gestalt nicht ein, um in etlichen Märchen und einem Dutzend Sprichwörtern sein Spiel mit ihr zu treiben; wer jetzt alt ist, ist doch schließlich auch einmal jung gewesen, und das Tier, von dem man noch den Schwanz sieht, muß doch seinen Körper auch noch irgendwo haben. Wir haben sie ein Stück Weges rückwärts durch die Zeiten begleitet, von einer halbaufgelösten Redensart an bis zu einer tatkräftigen, beliebten Spaßfigur, von einer Märchenräubersfrau bis zu etwas wie einer Beherrscherin des Totenreiches, und letzteres hat uns die Befriedigung eingebracht, in ihr nicht nur eine leere, überflüssige weibliche Doublette des Teufels zu erkennen, sondern noch Reste einer selbständigen und notwendigen Existenz aus ihr hervorschimmern zu sehen, zu der sie im Anfang geschaffen war. Will man nun diese aufsuchen, so wäre es ja das bequemste, sofort in die Mythologie zu gehen und geradeswegs auf Hel los zu springen, denn die ist ja eben eine solche Weibesgestalt, die mit den Seelen haust, während Loke bald hier bald dort sich herumtreibt.[1]

[1] Daß Hel Lokes Tochter ist, täte nichts zur Sache, derartige Verwandtschaftskombinationen sind zufällige, und auch das Verhältnis, mit dem wir es zu tun haben, variiert zwischen Urgroßmutter — Mutter — dam (= Mutter) — Teufels Frau oder auch, wie wir schon andeuteten, Lucifers Tochter.

Aber so glatt und einfach geht die Sache nun doch nicht. Hel ist eine viel zu abstrakte Figur, um solche rein volkstümliche Nachwirkungen haben zu können. Namentlich liegt in dem Verhältnis zwischen Loke und Hel nichts, was an das des Teufels zu seiner Großmutter erinnern könnte, und man kennt keine Stelle, wo gesagt würde, daß er zu ihr hinunterkäme. Ja, besteht eigentlich ein reales Verhältnis zwischen Loke und Hel?

Es gilt zunächst ein dämonisches Paar zu finden — am liebsten in der germanischen Welt, auf derem Boden wir uns ja doch befinden, und am liebsten in der Verbindung von Mutter und Sohn, ein Paar, das mythischen Charakter hat, gleichzeitig aber im Volksbewußtsein wurzelt und als lebendige Phantasiegestaltung dasteht. Herr O. Schoning hat allerdings in seinem trefflichen Aufsatz „Dödsriger i nordisk hedentro“ Köbenhavn (Klein) 1903 S. 39 auf ein Verhältnis Lokes aufmerksam gemacht, das in diesen Zusammenhang hineinspielt. In Gylfaginning Kap. 33 wird eine Gyge (Hexe) Angoboda genannt; sie wohnt in Jotunheim, und mit ihr zeugte Loke vier Kinder. Da Herr Schoning (gewiß mit Recht) Jotunheim als ein Totenreich auffaßt, wird diese Angoboda also zunächst als eine Art Totenwärterin zu nehmen sein, und ihr Verhältnis zu Loke wäre so weit real genug. Vielleicht stehen wir also hier vor der Lösung unserer Frage — wenn man nur von dieser Gyge etwas mehr wüßte als den bloßen Namen und ihr Liebesverhältnis zu Loke. Wir können uns nicht begnügen, bevor wir nicht mehrere Fälle und bekanntere Gestalten finden als dieses einsame und entlegene Jotunweib, auch müssen wir für die Verbindung von Mutter und Sohn mythologische Belege suchen.

Da gefällt es natürlich, an den angelsächsischen Grendel und seine Mutter zu denken, auf die schon Grimm und nach ihm andere in diesem Zusammenhang hingewiesen haben. Hier tritt uns jedoch eine Theorie entgegen, die diese beiden Wesen

ihres unmittelbar dämonischen Charakters berauben will, und wir müssen uns deshalb etwas aufhalten lassen von: Beowulfs drapa und Müllenhoffs Beowulfstheorie. Bekanntlich zog der tapfere Gotenkönigsohn nach Dänemark hinab, um mit dem Ungeheuer, das des Königs Festhalle unsicher machte, und mit dem kein Däne es aufnehmen konnte, einen Gang zu wagen. Derselbe Beowulf hatte eben eine Heldentat vollbracht, ein Wettschwimmen, das ihn und den kühnen Breca fünf Tage und fünf Nächte auf dem Meere hielt, bis endlich der Strom sie trennte und den einen nach Norwegen, den anderen nach Finnland (Lappland) warf. Mit derselben Verwegenheit geht er nun in der Nacht in des Königs Hrodgars (Roars) Halle auf das Ungetüm Grendel los, reißt ihm den einen Arm aus und treibt es in die Flucht. Tags darauf aber kommt Grendels Mutter, die beinahe ebenso scheußlich ist wie der Sohn, und rächt diesen dadurch, daß sie einen von des Königs Mannen aus derselben Halle raubt. Da bittet der tatenlustige Beowulf den König um Erlaubnis, diese Missetat rächen zu dürfen; er zieht aus nach einem Gewässer, wo Grendel haust, taucht auf den Grund und ringt da mit dem weiblichen Ungetüm, bis er es endlich überwältigt und tötet und mit Grendels Haupt zurückkehrt. — Ein drittes Mal, in seinen alten Tagen, kämpft Beowulf mit einem Ungeheuer am Strande, er erlegt es wohl auch, holt sich aber im Kampf die tödliche Wunde.

Hieraus schließt Müllenhoff, daß Beowulf „ein den Menschen wohlgesinntes göttliches Wesen“ sein müsse, dessen Beruf sei, die Wildheit und Bosheit des Meeres zu bezwingen. Was solle wohl sonst die lange Schwimmtour bedeuten, und wer anders solle wohl Grendel sonst sein, wenn nicht die mörderische Nordsee, die in jedem Frühjahr über die Felder hereinbricht und Menschen und Vieh gefährdet und raubt? Hat dann Beowulf diese Fluten bezwungen, so kommt die glückliche Sommerszeit, bis er in seinem hohen Alter (im Herbst) sich wieder aufmachen und wieder mit dem Meer eine Lanze brechen

muß, recht wie Thor mit dem Midgårdswurm, was ebenfalls einen Kampf mit den Herbstfluten bedeuten soll.

Diese Mythendeutung zeichnet sich dadurch aus, daß sie alle die konkreten Züge, die gerade maßgebend sein müssen, überspringt oder übersieht, sowie durch die feste Zuversicht, daß zwei halbe Erklärungen eine ganze ausmachen — oder, wo zwei nicht ausreichen, so doch sieben oder acht. Da wird beständig von einer vorausgefaßten Annahme aus erklärt — eine Naturdeutelei im Geschmack der damaligen Zeit — und eine naheliegende Erklärung wird zum Besten einer fernerliegenden Hypothese übergangen, wobei Worte wie „danach“, „offenbar“, „vorausgesetzt“ oder dergleichen den zweifelhaften Mörtel bilden, der den losen Bau zusammenhält.

Beowulfs Schwimmtour hat nichts von einem Götterkampfe an sich; vor allen Dingen bezwingt er ja gar nicht des Meeres „Wildheit“ und „Rauheit“, sondern wird ganz jämmerlich weit abseits gespült, bis er irgendwo in Finnmarken landet. Nein, was wir hier vor uns haben, ist ein richtiges Saga-Sportstückchen, eine gäng und gäbe Prahlerei mit der Tüchtigkeit und Körpergeschicklichkeit des Helden. „Danach“ ist Beowulf nicht „als mythische Person aufzufassen“. Desgleichen gehört eine eigentümliche Offenbarung dazu, um es „offenbar“ zu machen, daß Beowulfs letzter Kampf dasselbe ist wie der Thors mit dem Midgårdswurm. Unter anderem aus dem einfachen Grunde, daß Thor bekanntlich nicht verwundet wurde oder gar nach dem Kampfe starb; und ein Ungeheuer, das am Strande wohnt, ist doch am Ende auch etwas anderes als eine Weltschlange auf dem Meeresgrund, und diese wieder ein ander Ding als das Meer selbst. — Nein, sollte nicht Beowulfs letzter Kampf viel eher eine Episode sein, die zugefügt worden ist, um den alten Recken vom Strohtode zu retten und der Dichtung einen heroischen Abschluß zu geben?

Was nun Grendel betrifft, so kommt Müllenhoff auf dessen Nordseecharakter dadurch, daß er von dem Geräusch ausgeht,



das in einer Wassermühle herrscht, und indem er Wassermann und Klabautermännchen flottweg als Wasserflut erklärt. Aus diesem Grunde soll auch Grendel Wasserflut sein. Er wohnt ja mitsamt seiner Mutter auf dem Grunde eines Wassers, was sich nicht leugnen läßt, und dieses Wasser, das deutlich genug ein Moorteich, ein richtiger echter Sumpf ist, mit Marschen und Wölfen und Irrlichtern und unterirdischen Strömen, deren Tiefe niemand kennt, und in den der Hirsch (der sonst gern in Moore flieht) sich nicht hinaus wagt — dieses Sumpfgewässer macht Müllenhoff zu einer „Meeresbucht", wovon nicht das Geringste dasteht. Aber selbst das ist noch nicht genug: eine derartige mythische Begebenheit, wie Müllenhoff sie stetig voraussetzt, darf überhaupt nicht an einem bestimmten Ort (nicht einmal in der Halle des dänischen Königs, obgleich das deutlich genug zu lesen ist — doch davon später) vor sich gegangen sein; einer solchen Lokalsage, „eingeschränkte Bedeutung können wir der Sage von Beowulfs Kampf nicht beimessen." Grendel soll nämlich das Meer sein, „das wilde Element des Wassers". — — „Wir sehen darin — — wir können nicht anders — — wir haben ihn aufzufassen" — — — stat pro ratione voluntas. „Die Nordsee ist eine Mordsee" — Grendel ist auch mörderisch — — ergo! Das Schlimmste dabei ist, seine Mutter unterzubringen. Sie ist auch die Nordsee, heißt es S. 3, aber zum Glück findet sich S. 4 ein Ausweg für ihre Selbständigkeit. Grendel hebt sich nämlich „aus der Meerestiefe", aber seine Mutter ist „die Meerestiefe selbst", „die Gebärerin der Flut", erst wenn sie zur Ruhe gebracht ist, kann man sicher sein. — So was konnte noch im Jahre 1883 mit Begeisterung gesagt und gehört werden!

Heutzutage greift man solche Dinge simpler an und sieht namentlich genauer hin, was in dem Text, den man vor sich hat, wirklich steht oder nicht steht. Irgendwo — kann sein in Dänemark, kann sein in England (wo es noch lange Moore namens „Grendelpyt" oder ähnliches gab) — wohnen auf dem

Grunde eines Moorteiches zwei Ungeheuer, ein Wassertroll und seine Mutter; sie haben Menschengestalt, sind aber größer als Menschen und bösartig im Streit. In der Nähe dieses Sumpfmoores — das der Dichter sich in Dänemark denkt — hat der Dänenkönig sich eine Festhalle erbaut, die Grendel vermutlich ebensowenig zu dulden gedenkt, wie der Klintkönig die Gegenwart des Königs Christian des Vierten, oder die Trolle überhaupt leiden wollen, daß auf ihrem Grund und Boden Häuser errichtet werden; er raubt deshalb jedesmal, wenn im Hause ein Fest stattfindet, ein Opfer. Gegen diese beiden Unholde kämpft Beowulf wie jeder andere Drachen- oder Trollbezwinger der Sagen; nur kann man merken, daß der Kampf mit Grendel ihm ungleich leichter fällt als der Kampf mit dessen Mutter; daß der christliche Dichter behauptet, sie sei schwächer gewesen, weil sie ein Weib war, macht sie nicht geringer. Und weiter: die Mutter muß an ihrem eigenen Ort aufgesucht werden, unten in der Tiefe, in die er sich von einem Boote aus hinunterplumpsen läßt. Dort findet er Grendel seinen Verletzungen bereits erlegen, muß aber nun mit der Mutter einen furchtbaren Kampf bestehen, bis er schließlich ein Zauberschwert findet, das imstande ist, sie zu bezwingen.

Insoweit hat Müllenhoff recht: es nützt zu nichts, den Sohn umgebracht zu haben, ehe nicht die Mutter mit vernichtet ist; nicht jedoch, weil sie „die Meerestiefe“ ist, sondern, weil sie von beiden die mächtigere ist, und der eigentliche und bleibende Dämon des Ortes, der in seiner eigenen Höhle aufgesucht werden muß, weil er sich nur im äußersten Notfall aus dieser hervorwagt.

Zur Bekräftigung gegen Müllenhoffs Nordseetheorie kann angeführt werden, daß solche Moorhexen, Sumpfunholde und Wassergeister in der englischen und keltischen Märchenwelt besonders häufig vorkommen; siehe Souvestres Märchen vom Wasserunhold und der Groa, die ein weibliches Ungeheuer auf dem Grunde des Sees ist, und Haunted mill pool of Trove and

the Crusaders (Bottrell's Traditions, S. 277 f.). Auch die Vorstellung vom Teufel, der ein Wirtshaus heimsucht und einen der Saufbrüder holt, lebt auf englischem Grund weiter (siehe die angef. Stelle bei Roby Lancaster Talers III).

Daß Beowulf nicht ein zufälliges dichterisches Produkt ist, davon zeugt die ganz ähnliche Erzählung, die sich in der Grettissage (Kap. 65—66) findet, wo auch gegen Unhold und Unholdin gekämpft wird, nur mit dem Unterschied, daß diesmal sie ins Haus kommt (als eine Art Mare o. dgl.), während der Unhold selbst in seinem Haus unter dem Wasserfall aufgesucht und gefällt werden muß. Jedoch kann man den Gestalten der angelsächsischen Dichtung keine derartige Allgemeinheit zuerkennen, daß man einen so weitverbreiteten Volksglauben, wie den an den Teufel und seine Großmutter, davon herzuleiten wagen könnte. Auch fehlen ja so wesentliche Züge, wie der der Seelenbewahrerin. Aber sie sind doch typische Exempel dafür, daß die Vorstellung Teufelsmutter und Teufelssohn im Norden lebendig gewesen ist, und suchen wir in den Sagen und in der Edda, so werden wir Erinnerungen daran in der Welt der Riesen finden. In Hymeskvida 7—8, wo die Götter in Hyms Wohnung hinunter gelangt sind, wird dessen Mutter (omma) und Hausfrau erwähnt, erstere als ein greuliches, altes Weib mit neunhundert Köpfen; während des Riesen Weib, die aus Asageschlecht zu sein scheint, und die übrigens wegen ihres Gebräus gelobt wird (entweder als häusliche Tugend oder, wie der Hasebraut [im nordischen Aberglauben tut dies die Moorfrau „Mosekonen"]), die Asen beschützt und sie unter dem Kessel versteckt (gerade wie Teufels Großmutter in Grimms Märchen). Auch der Riese Geruth in Saxo VIII ist von Riesenweibern, diesmal sind es drei, umgeben, die wie er an die Wand festgekeilt sind.[1]

[1] Übrigens mit einem ähnlichen Keil durch die Brust wie Prometheus ihn verdauen muß, und den Äschylus zum Schaden der dramatischen Wirkung nicht wegzulassen gewagt hat (64—65).

Kehren wir nun von diesen nordischen Beispielen, die sicher durch weiteres Sagalesen reichlich vermehrt werden könnten, zurück zu den Märchen mit dem Motiv Teufels Großmutter, so ist es beachtenswert, daß mehrere dieser eben Zusammenhang mit dem nordischen Sagenkreis verraten. Über Grimms „Der Teufel und seine Großmutter“ bemerkt der große Forscher ausdrücklich, daß es mit seinem „Nordmeer“, seinem „Walfischknochen“ und im ganzen mit seinen Rätseln nordische Abstammung verrät (Kindermärchen III, 207), und von dem ungarischen (bei Schumacher II, 17) gilt dies in noch höherem Grade, denn der Wettstreit, den der Zigeuner in diesem mit dem Teufel anfängt, ist Zug um Zug derselbe wie der Thors mit Udgardaloke, nur daß das Märchen hier linksrum tanzt, indem es den Zigeuner den Listigen sein und den Teufel den kürzeren ziehen läßt; auch bei uns hat Thors Kampf sich in reine Märchenform fortgesetzt (siehe Jens Kamp Danske Folkeeventyr 1, wo der Troll auch eine Mutter hat, und 766). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß wir in dem Teufelspaare, das unseren Gegenstand bildet, eine Verbindung finden mit dem nordischen Riesen, dem Riesenweib und der Riesenmutter, so wie wir sie in Beowulf und in der Edda fanden.

Aber noch steht dieses Riesenpaar selbst als Problem vor uns, und es ist möglich, daß wir durch seine Lösung der Sache selbst etwas näher kommen könnten. Ein Ehepaar in der Götter- oder Riesenwelt ist nichts Merkwürdiges — obgleich die Betreffenden sich oft auf merkwürdigen Wegen gefunden haben können, aber „Mutter und Sohn“ sollten allzeit beim Mythologen Bedenken erwecken. Und werfen wir den Blick weiter über die indoeuropäischen Sagen über die Unterwelt hinaus, so finden wir bald, daß diese Doppelgestalt, eine männliche und eine weibliche, mögen sie nun ein Ehepaar oder mögen sie Mutter und Sohn sein, ihre ganz eigentümlichen Fata haben. Bei den Persern, für die „de betooverde weereld“ eine größere Rolle als für irgendein anderes altes Volk spielte, und die

über alle Teufel genau Buch und Stammbaum führten, finden wir an der Seite des Teufels Ahriman einen weiblichen Dämon, der bald ganz im allgemeinen Druj (Trug) heißt, bald der besondere Dämon für weibliche Unreinheit Geh ist. Diese Geh zeigt z. B. ihre Macht dadurch, daß sie die einzige ist in der Unterwelt, die Ahriman aus seiner Ohnmacht erwecken kann, da er im ersten Kampfe gegen Ormuzd gestürzt ist. Aber betrachten wir „ihn“ und „sie“ näher in dieser Verbindung, so finden wir, daß Druj und Geh die ursprünglichen Bewohner der Hölle sind, während Ahriman eine abstrakte Figur ist, die erst durch die zarathustrische Theologie in die Dämonologie hineingebracht worden ist, ja wir begegnen im Volksglauben der völlig feststehenden Vorstellung, daß alle eigentlichen Teufel weiblichen Geschlechtes sind (nämlich alle Drujen; die später so häufigen Devs sind nicht ursprüngliche Teufel, sondern verteufelte Abgötter) und sich nur vermehren können, indem sie Menschen einfangen und zu ihren Buhlen machen. Wer Sünde tut, ist der unfreiwillige Geliebte der Drujen und vermehrt die unreine Welt. Wenn daher die Perser den Teufelsstammbaum zeichnen, geschieht das mit lauter weiblichen Namen, während bald der, bald jener Sünder als Gemahl herhalten muß. Aber nach und nach, wie die Theologie eindringt, wird der männliche Dämon der wichtigste; er verliert seine abstrakte Form und bekommt richtige Teufelsgestalt, erst an der Seite der weiblichen Druj, später ohne sie, und während die Inschriften des Darius nur „Drauga“ als den Feind des Reiches und der Wahrheit nennen, so kennt Firdusi 1600 Jahre später nur einen Teufel: Ahrman (oder den arabischen Iblis): der Prozeß von Weibteufel in Mannteufel ist vollzogen.

Die Griechen, deren Gedanken so oft ins Totenreich hinunterschweiften, dachten sich, wie wir durch Homer wissen, dort unten ein Fürstenpaar, Hades und Persephoneia. Aber auch dies ist ein künstliches Paar, erst von einer späteren Zeit zusammengebracht. Hades, wie wir ihn in seiner ersten

Gestalt kennen, war nichts Besseres und nichts Schlechteres als ein einfacher Leichenteufel, der in Gemeinschaft mit Kyklopen und anderen Ungetümen sitzt und das Fleisch von den Gebeinen der Toten frißt (vgl. Dieterich, Nekyia S. 48 f.). Er genoß, wie Pausanias ausdrücklich bemerkt, nirgends Kultus außer in einem Heiligtum in Elis; während Persephone (oder wie man sie sonst noch nennt) überall als die eigentliche Beherrscherin des Schattenreiches göttliche Verehrung genoß, und alle Sagen deuten darauf hin, daß sie die eigentliche und einzige Macht dort unten besaß. Aber in der homerischen Zeit hat man offenbar gefunden, daß es wunderlich sei, daß ein Frauenzimmer ein so großes Regiment führen solle; und so hat man sich nicht gescheut, sie da unten zur Nr. 2 zu machen, indem man sie mit Hades verheiratete, ihm die Macht übergab, ja sogar erzählte, daß dieser sie geraubt und sie zur Königin gemacht hätte. — Hier hat sich also wieder eine Mannesperson auf Kosten der weiblichen Macht eingedrängt, und das Dämonenpaar ist gebildet worden, indem man den alten „weiblichen“ Dämon mit einem jüngeren „männlichen“ supplierte. Dasselbe lesen wir abermals in den assyrischen Keilschriften, wo die ursprüngliche Totenkönigin Ischtar mit dem später eingesetzten Nirgal die Macht teilen muß — es scheint dies also ein Gedankengang zu sein, der unserem Volksstamm keineswegs eigentümlich ist.

Mit diesem Wissen über die ursprüngliche Macht der Totenköniginnen und der weiblichen Dämonen in mente, könnte es vielleicht lohnen, sich zu fragen, ob nicht etwas Ähnliches im Norden oder in Mitteleuropa stattgefunden haben könnte. Und hier treffen wir denn sofort das Eigentümliche, daß der eigentliche Dämon der Kelten, Groa, der sich bald in Seen und Mooren, bald zwischen Felsen aufhält, von Anbeginn an als weiblich, als ein verführerisches Wesen, das Männer anlockte, gedacht worden ist, später aber in ein männliches Wesen umgewandelt wurde. Es wäre daher nicht undenkbar, daß das

Grendelpaar eine Übergangsform dieser Entwickelung sein könne, und zwar eine Kombinationsform aus dem Zeitpunkt, da man zwischen Femininum und Maskulinum schwankte und deshalb beide nahm. Außerdem dürfen wir die Augen nicht dagegen verschließen, daß die Riesenweiber hier im Norden wahrscheinlich eine größere Rolle gespielt haben als wir unmittelbar aus den uns bekannten Texten und den mehr entfalteten Mythen und Sagen in ihrer späteren Fassung ersehen. Nicht nur, daß Riesenweiber bis zu einem gewissen Grade auf eigene Hand leben und wie Drujen und Huldren und Groas Männer oder Götter verlocken (vgl. Gerda und der Anfang von Grimnismál), sondern Kämpfe mit Riesenweibern bilden z. B. ein sehr wesentliches Glied in Thors Heldentaten. Freilich werden sie nur kurz erwähnt, keineswegs aber selten (Golther hat in seiner Mythologie eine Reihe gesammelt), und Thor trägt sogar einen besonderen Beinamen als „Riesinnentöter", was ein Rest aus uralten Zeiten sein muß, denn später würde man ihm einen so wenig ehrenvollen Namen kaum beigelegt haben. Man darf sich daher die Riesenweiber und auch Hyms Mutter nicht etwa als Staffage in der Welt der Riesen vorstellen; sie haben in der ältesten Mythologie ihre eigene Macht und Bedeutung besessen, an manchen Orten mehr als ihre männlichen Genossen.

Wenn darum der Teufel eine Großmutter hat, die er ja ganz und gar nicht zu haben brauchte und in rein kirchlichem oder christlichem Sinne auch gar nicht hat, so läßt das Aufkommen dieser Vorstellung auf germanischem und keltischem Grund und Boden sich leicht erklären, wo „die Trollmutter", „die Huldren" und „das alte Riesenweib" u. dgl. im voraus in der Erinnerung lebendig waren und von Anbeginn an als die Stärksten und Wichtigsten gedacht wurden; selbst wo der männliche Dämon mehr aktuell geworden war, und wo man sie, und zwar eben aus diesem letztgegebenen Grunde, zur Hand hatte.

Doch sind wir keineswegs sicher, nun das heidnische Prototyp zu Teufels Großmutter gefunden zu haben. Denn ihre besondere Aufgabe: Bewacherin des Totenreiches zu sein, ist kein nachweisbarer Zug bei irgendeinem der bisher erwähnten Dämonen. Doch läßt sich vielleicht trotzdem eine Anknüpfung finden. Hel haben wir im vorhergehenden als mythologisches Kunstprodukt abgewiesen, aber die faktische Macht über die Toten ist auch noch in anderen Händen gewesen, und häufig in weiblichen. Wir treffen da vor allem Fröj, sowohl in der Freja- als in der Friggagestalt, und in Deutschland namentlich Frau Holle, Perchta, Frau Harke u. a. Sie haben wirklich die Seelen in Verwahrung, ursprünglich sämtliche Toten; später nur die ungeborenen Kinder, die ungetauften Toten usw. Auf diese Frau Holle, die sehr populär war, und gegen die Luther als gegen ein Symbol der Natur und deren unerlöster Wildheit predigte, hat Wuttke (D. Abergl. 37) hingewiesen, um das Substrat für Teufels Großmutter zu finden. Das kann in vieler Hinsicht passen, und die Märchenform, in der uns z. B. Grimm Frau Holle überliefert hat, als häßliche alte Hexe da unten, kann oft genug an die alte Teufelsmutter erinnern. Aber die eigentliche mythische Frau Holle oder Perchta unterscheidet sich in Wirklichkeit sehr von der stillen Pförtnersfrau. Denn diese Göttinnen sind — ebenso wie Freja in Hyndluljöd — wilde, eilige Totenreiterinnen, die mit dem Geisterzuge dahinjagen; und wo sie mehr zur Ruhe gekommen sind, ist ihre Sorgfalt für die Lebendigen, ihre strenge Aufsicht über Gesponnenes und Gewebtes, ihre Macht über das Glück der Mädchen und über die Fruchtbarkeit des Jahres weit mehr hervortretend als ihre Herrschergewalt über die Toten.

Wir stehen da zuletzt mit unserer Alten in einiger Verlegenheit. Sie ist nicht geradezu ein Riesenweib oder eine Grendelmutter; sie ist ebensowenig Hel, wie sie Demeter ist, ebensowenig Fröj, wie Frau Holle. Aber sie ist auf dem

Boden erwachsen, wo diese alle miteinander hingehören, und hat als Erbe von ihnen erhalten, daß man im Totenreiche eine alte Weibsgestalt nicht entbehren konnte. Später, als sich nach und nach der mittelalterliche Teufel entwickelte und das übernahm, was im Heidentum Sache der wilden Jagd und des Totenrittes war, nämlich die Einlese der Seelen, sowie alle die Späße und Narretei, die eigentlich Sache der umherwandernden Dämonen war; während die Madonna gleichzeitig die friedlicheren Betätigungen übernahm wie Weben und Spinnen, Mädchenzucht und Kinderpflege samt stilleren Prozessen der Natur, so blieben nur die Seelen da unten, die Höllenpforte, etwas Räuberweibsleben und Gekeife übrig für die alte Hexe, die man seiner schwarzen Majestät als Hausinventar beigesellt hat, — und die er nun also bald totgeprügelt haben wird.

Der Ragnarökmythus

Von **B. Kahle** in Heidelberg-Neuenheim[1]

Über kein eddisches Gedicht ist wohl in den letzten Jahrzehnten so viel gestritten worden, wie über die Völuspa die Weissagung der Seherin. Einstimmig als die Krone eddischer Dichtung anerkannt, unterlag dies Gedicht, in dem die Seherin im Besitz uralter Weisheit, kundig der Dinge der Zukunft, dem höchsten Gott Odinn, der beunruhigt durch drohende Vorzeichen zu ihr geeilt, nach einem Rückblick auf die Urzeit, nach einer Schilderung der bedenklichen Gegenwart, die kommenden furchtbaren Ereignisse offenbart, der verschiedensten Beurteilung. Ein norwegischer Theologe Bang[2] sah in ihm eine Nachbildung der sibyllinischen Weissagungen über die letzten Dinge. Auch der deutsche Gelehrte E. H. Meyer[3] hielt das Gedicht für ein christliches, dessen Inhalt die Heilsgeschichte der Menschheit von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht sei, wie sie die mittelalterliche Kirche ausgebildet hatte, und zwar abweichend von dieser in der Form einer Prophezeiung und in der Mythensprache nordischer Poesie. Um die Benutzung der

---

[1] Die folgenden Ausführungen wurden unmittelbar nach dem Erscheinen der Arbeit Olriks (s. S. 444) zu dem Zweck geschrieben, ein weiteres Publikum möglichst schnell mit seinen Ergebnissen bekannt zu machen, und ich fügte dem Überblick einige kritische Bemerkungen hinzu. Allerlei Umstände haben den Druck bis jetzt verzögert. Auf die inzwischen erschienene Literatur habe ich noch während des Drucks, soweit sie mir von Bedeutung erschien, verwiesen.

[2] *Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler* 1879 (deutsch von Poestion, Wien 1880).

[3] *Völuspa* Berlin 1889. *Die eddische Kosmogonie* Freiburg i. Br. 1891. *Mythologie der Germanen* s. 439 ff., Straßburg 1903.

kirchlichen Schriften, die er annahm, wahrscheinlich zu machen, mußte er die Abfassung des Gedichtes, die man sonst wohl ziemlich übereinstimmend in die Zeit von etwa 950—1000, also in die Zeit des ausgehenden nordischen Heidentums setzt, in das erste Viertel des 12. Jahrhunderts verlegen, und als Verfasser nahm er den gelehrten Priester Saemund von Odde auf Island an[1], dem gelehrter Irrtum die Abfassung der sog. älteren Edda, der Liederedda, zugeschrieben hatte, von dem aber tatsächlich keine Zeile erhalten ist, und von dessen literarischer Tätigkeit sich nur so viel mit einiger Sicherheit behaupten läßt, daß er eine lateinisch geschriebene annalistische Übersicht über die norwegischen Könige verfaßt hat.[2]

Der große norwegische Gelehrte Sophus Bugge stimmte anfangs seinem Landsmann Bang zu, wandelte dann aber bald in anderen Bahnen. Er suchte zu zeigen[3], und er hat diese Meinung bis auf den heutigen Tag mit dem ganzen Aufwand seiner Gelehrsamkeit verteidigt und fester zu stützen gesucht, daß der Mythenschatz, den die Völuspa voraussetzt, eine Verquickung von ursprünglich heidnisch-nordischen Elementen mit antik-heidnischen, jüdisch-christlichen sei. Diese Elemente hätten die Norweger vor allem in Irland, dessen Klöster die Hüter der antiken Gelehrsamkeit in jener Zeit des Vikingalters (ca. 800—1000) waren, kennen gelernt und in genialer Weise verarbeitet. Auf Irland hatten ja norwegische Vikinger Königreiche gegründet, von denen das bedeutendste das von Dublin war.

Gegen die Ansichten von Bang und Bugge erhob sich nun vor allem neben anderen, wie dem Schweden V. Rydberg[4],

[1] Davon ist Meyer jedoch jetzt zurückgekommen und verlegt das Gedicht ins 11. Jahrhundert *Mythol. d. Germ.* s. 502.

[2] Finnur Jónsson *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie* II, 348 ff.

[3] *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage* I, München 1889 (deutsch von O. Brenner) und eine Reihe weiterer Arbeiten.

[4] Rydberg *Undersökningar i germanisk mythologie* Stockholm 1886.

K. Müllenhoff[1] zornig und suchte in seinem glänzenden Kommentar zur Völuspa den echt heidnischen nordgermanischen Charakter des Gedichtes zu wahren. Die Auffassung E. H. Meyers wurde im Laufe der Zeiten ziemlich abgelehnt, aber um die gegensätzlichen Standpunkte Bugges und Müllenhoffs ruht der Kampf bis heut noch nicht. Daneben gehen einige andere Streitfragen einher. Hatte Bugge die Ansicht ausgesprochen, was vor ihm schon G. Vigfússon getan[2], daß nicht nur die Völuspa, sondern überhaupt die Hauptmasse der eddischen Gedichte im Westen entstanden sei, also in Irland, England und auf den schottischen Inseln, so leugneten andere Gelehrte dies. Diese selbst zerfallen wieder in zwei Gruppen, in solche, die die meisten Gedichte und mit ihnen die Völuspa in Norwegen entstanden sein lassen, und solche, die ihre Heimat auf Island suchen. Zwei Isländer sind hier die Führer im Kampfe, die erste Meinung wird vertreten durch Professor Finnur Jónsson in Kopenhagen, der ihr besonders in seiner Literaturgeschichte Ausdruck gab, die zweite durch Rektor Björn Magnússon Ólsen in Reykjavik[3], beide jedoch darin einig und Gegner Bugges, daß sie das Gemengsel aus antik-jüdisch-christlichen Bestandteilen nicht anerkennen. Ein zweiter Punkt ist's ferner, um den sie streiten. Beide halten die Grundlage der Völuspa für heidnisch, und so läßt denn Finnur Jónsson einen Heiden den Dichter sein und verwirft die Ansicht, daß das Gedicht darin gipfele, daß der Christengott die Herrschaft über die neue Welt übernimmt Nach Bj. M. Ólsen dagegen ist dies der Angelpunkt, um den sich alles dreht, und so läßt er denn einen Christen den Verfasser sein, ja er weiß die Zeit der Abfassung ziemlich genau zu bestimmen: das Gedicht ist jünger als 997, älter als 1000, d. h. es fällt in die letzten Jahre des isländischen Heidentums,

[1] *Deutsche Altertumskunde* V Berlin 1891.
[2] *Corpus poeticum boreale* I Oxford 1883 LVI ff.
[3] Die Aufsätze beider Gelehrter in *Tímarit hins íslenzka bókmennta fjelags XV u. XVI.*

als das Christentum schon eine Reihe Anhänger auf Island gewonnen und die Anhänger des Glaubens der Väter sorgenvoll dem andringenden neuen Glauben gegenüberstanden, der dann auf dem Allding des Jahres 1000 zur gesetzlichen Annahme kommen sollte. In diesen Jahren legte ein Christ, überzeugt vom endlichen Siege seines Glaubens, einer heidnischen Seherin ihre Weissagungen in den Mund. Die Wurzeln des Mythus von Ragnarök ruhten in heidnischem Glauben, dieser Glaube aber, vom Untergang der alten Götter und der alten Weltordnung, kann erst in den letzten Zeiten des Heidentums entstanden sein, als der Glaube an diese Götter im Wanken war. Und wenn der christliche Verfasser neben 'dem mächtigen, der zum Gericht (regindómr, worüber später) von oben kommt, dem gewaltigen, der alles beherrscht', auch einige Götter wieder erscheinen läßt, so erklärt sich dies aus einer Mischung im Glauben, wie er in jenen Übergangszeiten nicht ungewöhnlich bei den Nordmannen war.[1]

Diese kurze Übersicht wird erkennen lassen, wie der Kampf der Meinungen um dieses Gedicht tobt, über dessen erhabene Schönheit alle einig sind, und von dessen Auffassung so unendlich viel für die Beurteilung der norwegisch-isländischen Mythologie wie des Geisteslebens dieses Volkes überhaupt abhängt. Eine Untersuchung der Quellen der einzelnen Elemente und Motive, die in der Völuspa eine Rolle spielen, hatte in letzter Zeit außer Bugge eigentlich niemand unternommen. Nur Bj. M. Ólsen hatte in den Anzeichen des drohenden Unterganges, sowie in der Idee vom Untergang selbst, einen Niederschlag der Verhältnisse auf Island gesehen, während F. Jónsson meinte, jene Strophe, in der von den schlimmen Zeiten die Rede ist, die dem Untergang vorausgehen, in der es heißt, daß Brüder miteinander kämpfen und die Sippe nicht ruhten, ziele auf den brudermörderischen Kampf der Söhne

[1] *Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar* Reikjavík 1900.

König Haralds des Schönhaarigen in den dreißiger Jahren des 10. Jahrhunderts. Für jeden, dem das mosaikartig zusammengesetzte Gebäude Bugges bedenklich war — und es waren deren viele — erschien eine neue eingehende Untersuchung dieses Mythus als eine dringende Notwendigkeit, eine Untersuchung, die, unbeirrt durch irgendwelche Theorien, von dem tatsächlich vorliegenden Material ausging. Eine solche Untersuchung ist uns nun von dem dänischen Gelehrten Dr. Axel Olrik, Dozenten an der Universität Kopenhagen, beschert worden[1], und über ihren Inhalt und den Gang der Untersuchung will ich in folgendem kurz für das deutsche Publikum berichten.

Olrik, der mit einem Lehrauftrag für die heimischen Volksüberlieferungen betraut ist — an deutschen Universitäten existiert, soweit mir bekannt, ein solcher noch immer nicht — ist als scharfsinniger, vorsichtiger Forscher bekannt. Seine Sporen verdiente er sich durch die Fortsetzung des großen Werkes von Svend Grundtvig, der Herausgabe der alten dänischen Volkslieder[2], und machte sich dann vorteilhaft bekannt durch seine eingehenden Quellenstudien zu dem dänischen Geschichtschreiber Saxo grammaticus, damit die Beurteilung der historia Danorum in ihrem älteren mythisch-heroischen Teil auf ganz neue Grundlagen stellend[3]. Nun bietet er uns eine ausführliche Studie des Ragnarökmythus dar, die in weitesten Kreisen bekannt zu werden verdient. Was Olrik auszeichnet, ist die vorsichtige, behutsame, fast nüchterne Art, wie er an seinen Stoff herantritt. In naturwissenschaftlicher Weise das Ganze zergliedernd, nimmt er Motiv um Motiv unter die Lupe und sucht seine Herkunft festzustellen, hebt klar und scharf sich ergebende Widersprüche hervor und grenzt die Quellgebiete nach Möglichkeit gegeneinander ab. Daß dabei so manches noch

[1] *Om Ragnarok* in *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1902 (auch als Sonderdruck).

[2] *Danmarks gamle folkeviser.*

[3] *Kilderne til Sakses oldhistorie* Kopenhagen 1892—94.

unsicher und fließend bleibt, ist nicht Schuld des Verfassers. Rühmend hervorzuheben ist, daß Olrik in umfassender Weise die moderne Volksüberlieferung, Märchen und Sagen, herbeizieht, um aus ihr Gesichtspunkte für die Beurteilung der Mythen längstvergangener Zeiten zu gewinnen. Freilich birgt dies Vorgehen große Gefahren in sich, und so mancher, so noch in jüngster Zeit ein Forscher auf dem Gebiet der germanischen Mythologie, hat sich verstrickt in den Schlingen, die hier des Schatzgrabenden lauern. Allzuleicht spielt hier die Phantasie dem Gelehrten Streiche. Olrik aber ist diesen Gefahren entgangen, und er stellt ein Vorbild dar, wie man moderne Volksüberlieferung zur Aufhellung der Vergangenheit zu verwenden hat.

Der Inhalt seiner Arbeit ist nun etwa folgender.

Die Völuspa gibt uns die einzige zusammenhängende Darstellung des Ragnarökmythus. In einer Anzahl eddischer Gedichte haben wir außerdem zerstreute Hinweisungen auf einzelne Züge des Dramas, unter ihnen ragen die Vafthrudnismal, ein Gedicht, in dem Odinn mit dem weisen Riesen Vafthrudnir sich im Rätselkampf mißt, hervor. Ein spätes Gedichtbruchstück, die kurze Völuspa genannt, das eine verhältnismäßig umfassende Schilderung gibt, gründet sich auf die Völuspa selbst und ist deshalb als Quelle ziemlich wertlos. Ferner finden sich in ein paar Skaldengedichten einige Anspielungen. Die prosaische Darstellung des im Anfang des 13. Jahrhunderts schreibenden isländischen Mythologen, Historikers und Dichters, Snorri Sturluson in der Einleitung zu seiner (sog. jüngeren) Edda beruht im wesentlichen auf der Völuspa. Er führt einige Züge weiter aus, hat hier und da wohl auch lebende Volksüberlieferung benutzt, vielleicht auch gelegentlich aus einem uns unbekannten Gedicht geschöpft. In den meisten Fällen also ist er nicht als Quelle anzusehen, sondern als später Bearbeiter bekannter Quellen.

Neben diese schriftlichen Quellen stellt sich eine Anzahl bildlicher Darstellungen aus der Vikingerzeit oder dem frühen

nordischen Mittelalter. Sie finden sich im Westen. Die merkwürdigste ist ein Steinkreuz auf dem Kirchhof von Gosforth in Nordengland, das vielleicht dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben ist. Den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts gehören wahrscheinlich einige zum Teil mit Runen versehene Grabsteine von der Insel Man an. Ein Denkmal aus der Normandie von der Mitte des 11. Jahrhunderts kommt hinzu.[1] Auf dem Kreuz von Gosforth sieht man neben einer Darstellung Christi am Kreuze und des Kriegsknechtes, der ihm die Lanze in die Seite stößt, einige, offenbar aus der nordischen Mythenwelt genommene Bilder. Von diesen gehört zum Ragnarökmythus eine Szene, in der dargestellt wird, wie ein Mann mit seinem einen Fuß in den Unterkiefer des aufgesperrten Rachens eines Untieres tritt, dessen Rumpf durch eine Reihe von Bandverschlingungen angedeutet wird, während er mit der einen Hand den Oberkiefer aufreißt. In der anderen Hand führt er einen Stab oder eine Lanze. Die gleiche Szene findet sich auf einem der Grabkreuze von Man. Man erkennt unschwer darin Vidarr, den Sohn Odins, der seinen Vater am Fenriswolf rächt, der ihn verschluckt hat. Genau so, wie er hier dargestellt wird, schildert Snorri den Vorgang. Der Schuh, mit dem der Gott dem Wolf in den Unterkiefer tritt, ist verfertigt aus dem Leder, das man an den Zehen und der Ferse bei der Bereitung von Schuhen fortschneidet. Man soll diese Streifen wegwerfen, wenn man den Göttern helfen will.

Auf einem Säulenkopf der Klosterkirche S. Georges in Bocherville in der Normandie, die ungefähr im Jahre 1050 aufgeführt ist, sieht man einen starkbärtigen Mann, der mit einem Hammer in der Rechten gegen einen Drachen kämpft, offenbar eine Darstellung vom Kampfe Thors mit der Midgardschlange, in der er den Wurm zwar besiegt, aber dann, getroffen von seinem Gifthauch, kurz darauf tot zu Boden stürzt.

[1] Die meisten dieser Denkmäler sind wiedergegeben in *Aarb.* 1883 und 1884, einige auch bei Olrik.

Den Gott Heimdallr, der beim Hereinbrechen des Unterganges ins Horn stößt, treffen wir auf einem Runenstein der Insel Man an; auf dem Gosforthkreuz sehen wir ferner den Gott Loki gebunden, neben ihm seine getreue Gattin Sigyn, die das auf ihn herabträufelnde Schlangengift in einer Schale auffängt, ferner wahrscheinlich eine Darstellung, wie dem Fenriswolf bei seiner Fesselung ein Schwert in den aufgesperrten Schlund gestoßen wird. Alle diese Darstellungen verdanken wir Christen der ersten Zeit, es sind Szenen, in denen die Götter ihre Feinde besiegen, vielleicht als Symbol von Christi Sieg über das Böse.

Eine dritte Klasse von Quellen zum Ragnarökmythus liegt in der neueren Volksüberlieferung der nordischen Lande.

Nachdem Olrik so die Quellen gruppiert, wendet er sich zur Behandlung der einzelnen Motive, und zwar zunächst der Naturmotive.

Snorri Sturluson läßt die Erde vor ihrem Untergang von einer Reihe verderblicher Erscheinungen heimgesucht werden. Zuerst vom Fimbulwinter, d. h. dem großen Winter. Drei Winter ohne Sommer folgen aufeinander. Diese Auffassung Snorris vom Fimbulwinter als eines Vorzeichens des Unterganges hat ihre Stütze in den Quellen selbst. Nach den Vafthrudnismal ist der Fimbulwinter die Vernichtung des Menschengeschlechtes, nur ein Menschenpaar lebt noch, wenn er zu Ende geht, es hat sich geborgen in dem Baum eines Gehölzes, von Morgentau hat es sich genährt, von ihm werden neue Geschlechter hervorsprießen. Der Völuspa ist dieses Motiv fremd, auch würde es nicht zu ihrem Weltenbrand passen, denn in diesem hätte ja doch auch das Gehölz mitsamt dem bergenden Baum verbrennen müssen. Es ergibt sich als Schluß, daß von einer gemeinsamen Ragnarökvorstellung nicht die Rede sein kann, sondern daß zwei verschiedene Vorstellungen herrschen: nach der einen, die in der Völuspa und anderen Quellen die geltende ist, versinkt die Erde ins Meer — nach der Völuspa

allein kommt ein Brand dazu —; nach der anderen (Vafthrudn.) ist der Untergang einer ungeheuren Kälte zuzuschreiben.

Diese zweite Vorstellung muß offenbar in Gegenden mit strengen Wintern entstanden sein, sie weist also in die norwegischen Gebirgsgegenden, während Island mit seinem verhältnismäßig milden Klima als weniger geeignet zur Hervorbringung dieses Gedankens erscheint. Einen ähnlichen Mythus finden wir bei den Persern zur Zeit des Avesta, auch auf den persischen Hochlanden gibt es ja Winter von großer Kälte. Spuren gleicher Vorstellung begegnen wir sodann in Deutschland, in der Oberpfalz, in den Gebirgsgegenden zwischen dem Fichtelgebirge und dem Böhmerwald. Hier ist sie in einer Volkssage verbunden mit dem christlichen Glauben vom großen Weltenbrande. Der Weltuntergang steht nahe bevor, wenn das Feuer im Weltinneren sich immer mehr der Oberfläche nähert, und wenn an Stelle der Sommer lauter Winter eintreten. Aus derselben Landschaft kennen wir eine andere Überlieferung, die der nordischen nahe steht: da, wo die Landstraße von Vohenstrauß nach Wernberg läuft, steht eine mächtige Linde, immer umbraust von einem scharfen Wind. Deshalb heißt die Stelle 'beim kalten Baum'. Sibylla soll den Baum gepflanzt haben. Dort werden einmal zwei Heere von Ost und West sich treffen, Deutsche und Türken. Von den erschlagenen Pferden der Deutschen erhebt sich ein solcher Gestank, daß alles ringsumher stirbt. Da kommt ein Hirte gezogen, nimmt Wohnung im Baum, und seine Nachkommen werden das Land in Frieden und Wohlstand bewohnen.

Das Motiv vom Hirt im Baume wird ursprünglich zu jenem anderen gehören, das wir aus der ersten oberpfälzischen Überlieferung kennen, dem von einer Reihe aufeinander folgender Winter, dann aber stimmt es ziemlich genau zum nordischen vom Fimbulwinter und dem überlebenden Menschenpaar.

Wie schon erwähnt, ist das Motiv vom Sinken der Erde ins Meer nicht auf die Völuspa beschränkt. Wir finden den

gleichen Gedanken bei einer Anzahl Skalden wieder. Ähnliche Vorstellungen weist Olrik in moderner Volksüberlieferung der skandinavischen Völker nach, und zwar herrschen sie, wenn wir die Zeugnisse der Skalden berücksichtigen, in Ländern, deren Küsten von der Nordsee und dem Atlantischen Meer bespült sind, Ländern also, die die verheerende Wirkung von Springfluten und Überschwemmungen zur Genüge kennen. Eine dänische Volkssage lautet: Es wird gesagt, die ganze Welt wird durch Feuer vergehen, nur unser Land wird durch Wasser vernichtet werden. Trotzig ist hier die alte heimische Vorstellung gegenüber der neuen fremden festgehalten.

Auch die Kelten hatten Erzählungen vom Weltuntergang. Schon Ptolomäus Lagi, einer der Generale Alexanders des Großen, berichtete nach dem Geographen Strabon, daß Gesandte der Kelten vom Adriatischen Meer dem siegreichen jungen Alexander auf seine Frage, wovor sie bange wären, prahlend geantwortet hätten, sie fürchteten nichts, als daß der Himmel einmal niederstürze. Von den Galliern berichtet derselbe Strabon, daß sie zwar an die Unvergänglichkeit der Seele und der Welt glaubten, aber daß doch einmal das Wasser und das Feuer die Übermacht bekommen würden. Bei den Iren haben wir eine merkwürdige Erzählung, 'Unterhaltung zwischen zwei Gelehrten', deren älteste Handschrift allerdings erst ungefähr vom Jahre 1150 stammt, deren Weissagungen aber wahrscheinlich in der Vikingerzeit ihre Ausbildung erhalten haben. Nach dieser Erzählung wird das Meer Erin sieben Jahre vor dem Tage des Gerichtes verschlingen.

Der Gedanke vom Untergang des Landes und Volkes durchs Meer ist dem Christentum gänzlich fremd, er ist durchaus volkstümlich heidnisch, wie in jener erwähnten dänischen Erzählung. In der irischen jedoch ist er, wie der Fimbulwinter bei Snorri, von seiner ursprünglichen Bedeutung als der Vernichtung selbst zu einer Einleitung des endlichen Unterganges herabgesunken. Olrik meint nun, es sei wenig

wahrscheinlich, daß bei beiden Völkern dies Motiv selbständig entstanden sei, er ist daher geneigt, anzunehmen, daß es von den Kelten zu den Nordgermanen gewandert sei. Es ist hierbei daran zu erinnern, daß, wie die Altertumsfunde zeigen, zur Zeit von Christi Geburt, ein sehr starker keltischer Kultureinfluß im Norden festzustellen ist, und zwar besonders, wie Olrik aus einem silbernen Kessel, der in Gundestrup in Jütland gefunden worden ist, schließt, auch auf religiösem Gebiet. Nun ist ja an sich die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß zugleich mit dem Vordringen keltischer Formen in Waffen, Geräten und Schmuck auch religiöse Vorstellungen übertragen werden konnten. Aber selbst wenn, wie es ja als wahrscheinlich erscheint, dieser Kessel mit seiner ungeschickten Nachbildung vom Kampf des Herakles mit dem nemeischen Löwen und seiner Abbildung des keltischen Gottes Cernunnos nordisches, heimisches Fabrikat ist, so ist damit an sich noch nicht bewiesen, daß griechisch-römisch-gallische Religionsvorstellungen auch nach dem Norden überführt sind. Aber wie gesagt, die Möglichkeit soll zugestanden werden. Dagegen scheint mir, muß man ein anderes scharf hervorheben. Ich sehe die Unwahrscheinlichkeit nicht ein, weshalb nicht beide Völker, Kelten und Nordgermanen, selbständig zu der Vorstellung kommen konnten, daß die Erde einmal ins Meer versinkt.[1] Ich meine im Gegenteil, daß diese Vorstellung für meeranwohnende Völker eine recht natürliche ist, die überall da entstehen konnte, wo ein Volk die Schrecknisse des Meeres kennen lernte. Dem einfachen Mann ist sein Land die Welt. Tatsächliche Ereignisse, wie Springfluten, die Länderstrecken und Inseln verschlangen, deren wir aus historischer Zeit in unserer Nordsee ja zur Genüge kennen, konnten den Glauben erregen, daß auch einmal das ganze Land und weiterhin die ganze Erde durch das Meer untergehen werde. Wie man erkannt hat, daß der Sintflutmythus bei weit ent-

[1] Das gleiche Bedenken scheint Kauffmann in seiner Anzeige *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 35, 404 zu haben.

legenen Völkern selbständig sich gebildet hat, so erscheint das gleiche möglich auch für eine erst in der Zukunft liegende Flut. Es wäre wünschenswert, daß die Forschung nach dieser Richtung hin weiter ausgedehnt würde. Olrik selbst deutet übrigens auf ähnliche Vorstellungen bei den Indern und Stoikern hin. Es erscheint mir also die These von der Beeinflussung der Nordgermanen durch die Kelten in diesem Fall keineswegs ausgemacht.

Hervorzuheben ist übrigens noch, daß dies Motiv als ein rein physikalisches erscheint, daß die Flut nicht veranlaßt wird durch ein mythisches Wesen, oder aber daß das Meer selbst in einem mythischen Wesen verkörpert wäre.[1]

Während, wie wir gesehen, das Versinken der Erde ins Meer rein physikalisch aufgefaßt wurde und keine mythologische Verkörperung erhalten hatte, ist das gleiche nicht der Fall bei einem anderen Moment des Unterganges, der Vernichtung der Sonne. Sie wird von einem Wolfe verschluckt. Hier stimmen die Quellen, soweit sie das Ereignis erwähnen, überein, und nach der einen, den Vafthrudnismal, gebiert sie vor ihrem Tode noch eine Tochter, die auf der Mutter Wegen einherreiten wird. Ein anderes Gedicht, die Grimnismal, läßt die Sonne ständig geängstigt werden durch einen vor ihr und einen hinter ihr trabenden Wolf. 'Sonnenwölfe' *(solulve)* nennt das Volk in Dänemark und Norwegen die sogenannten Nebensonnen, und mit anderem, aber gleiches bedeutendem Ausdruck *(solvarg)* benennt sie der Schwede.[2] Der Engländer kennt die

[1] Professor C. Bezold macht mich darauf aufmerksam, daß auch Qoran, Sure 81, 6 etwas Ähnliches steht: das Meer wird am jüngsten Tag „anschwellen“, d. h. wie einige erklären: alle Meere werden ein Meer werden, nach anderen bedeutet der Ausdruck allerdings „es wird verbrennen“.

[2] 'Aber die Deutung der Nebensonnen als zweier Sonnenwölfe wurde keineswegs allgemein im Norden. Völuspa 40 und Vafthr. 46 f. kennen nur einen Sonnenwolf, der beim Weltenende die Sonne verschlucken wird; und in Völuspa 41 erscheinen die Nebensonnen als Blutflecken' mit denen der Sonnenwolf die Sitze der Götter, d. i. den Himmel, rötet. Vgl. Ranisch *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 14, 458.

Sonnenhunde *(sundogs)*, regenbogenfarbige Lichtflecken am Himmel. Jeden Tag verfolgen die nordischen Wölfe die Sonne, bis sie am Abend sich im Walde birgt, nicht erst beim Weltenuntergang treten sie in Erscheinung. Die meisten Völker Europas und Asiens, ferner Neger- und Indianerstämme, schreiben die Verfinsterungen der Sonne dem Überfall feindlicher Ungeheuer zu, die die Sonne verletzen oder verschlucken. Als Wolf tritt der Sonnenfeind auf bei den Deutschen, Rumänen, Südslawen, sonst erscheint er auch als Drache, Schlange, Jaguar. Mit dieser Vorstellung muß die nordische zusammenhängen, wenn hier auch die Ungeheuer nicht mit der Verfinsterung verknüpft sind. Die Vafthrudnismal dürften hier die Aufklärung geben. In diesem Gedicht erscheinen nebeneinander: das Menschengeschlecht, das den Fimbulwinter übersteht und neue Geschlechter erzeugt, und die Tochter der Sonne. Der innere Zusammenhang wird sein: der Fimbulwinter ist eingetreten, weil die alte Sonne vom Wolf verschluckt ist; er verschwindet wieder, weil die Tochter der Sonne herangewachsen ist und ihrer Mutter Amt übernommen hat. So wird die Verschlingung der Sonne zur Ursache von Ragnarök, ihre Erneuerung die Einleitung zum neuen Leben der Welt.

Bisher haben alle Forscher, von Snorri Sturluson an bis heute, den Brand als die eigentliche Ursache der Vernichtung der Welt angesehen. Diese Meinung stützt sich allein auf die Völuspa. Ihr entgegen stehen andere nicht minder wichtige Zeugnisse. Wir haben gesehen, daß die Vafthrudnismal das Menschengeschlecht nach dem Verschwinden der Sonne durch den Fimbulwinter vernichtet werden lassen, nach ihrer Verjüngung gedeiht es wieder. Surts Lohe aber erreicht nach diesem nur die Wohnsitze der Götter. Ein Skalde des 11. Jahrhunderts, der seine Schilderung vom Untergang der Welt der Völuspa entlehnt, läßt dieses wichtige Motiv aus, offenbar weil er es sonst nicht kannte. Denn die Völuspa steht hier, sagt Olrik, mit ihrer Auffassung von einem Brand der Erde oder der



Welt ganz allein, alle anderen nordischen Quellen, die einen Brand erwähnen, meinen nur einen solchen der Götterburgen.[1]

Der Weltbrand tritt bei vielen anderen Völkern auf: bei Kelten, Hindus, Persern, in gewisser Weise auch bei Juden und Christen. Die Einzelheiten des keltischen Weltbrandes kennen wir leider nicht. Wenn man den späteren keltischen Überlieferungen des Mittelalters glauben darf, ist es ein Feuer, das vom Himmel herabregnet und rasend durchs Land fährt, vergleichbar der Lohe Surts. Auf diesen Weltbrand wird später noch einzugehen sein.

Andere Naturmotive, wie daß die Wölbung des Himmels zerbricht, daß die Berge zusammenstürzen, finden sich in verschiedenen Quellen und sind von untergeordneter Bedeutung, zum Teil mehr poetische Ausmalung des Ereignisses.

Neben diesen Naturmotiven steht nun der Kampf der Götter, und von ihm trägt der ganze Mythus seinen Namen. Denn *ragna rök* heißt etwa so viel wie 'der Götter letztes Geschick', die eigentliche Bedeutung ist also 'der Untergang der Götter'.[2]

'Das ist das große nordische Ragnarökproblem: ein Weltabschluß, der zuerst und vor allem ein Untergang der Götter ist. Ein direkter Gegensatz zur christlichen Lehre, die gleich-

[1] Kauffmann hat in der erwähnten Anzeige ganz recht, wenn er hervorhebt, daß von einem Weltenbrand auch in der Völuspa nichts steht. Es wird nur gesagt, daß die Hitze den Himmel erreicht. Es ist merkwürdig, daß Olrik hier in den gleichen Fehler verfällt, wie so zahlreiche andere vor ihm. Auch Ranisch a. a. O. S. 458 sieht in Völuspa 57 einen Weltbrand, den er mit der Lohe Surts gleichsetzt. Es verdient aber nachdrücklich betont zu werden, daß es der Kampfesweise der Norweger und Isländer durchaus entspricht und oft bezeugt ist, Feuer in die Häuser der Gegner zu werfen.

[2] Der bei uns, hauptsächlich durch R. Wagner, eingebürgerte Name 'Götterdämmerung' beruht auf einem späteren nordischen Ausdruck *ragna rökkr* 'Verfinsterung der Götter' und ist ganz unzutreffend, so daß es an der Zeit wäre, ihn, sofern man nicht von dem Musikdrama spricht, endlich aufzugeben.



zeitig in südlichen und westlichen Landen herrschte, und die den Tag des Gerichts als Gottes großen Sieg über Teufel und Unholde besang. Eines ist sicher, daß diejenigen, die das nordische Ragnarök als entstanden aus christlichen Vorstellungen erklärt haben, die Grundlage der Auffassung aller unserer Zeugnisse gänzlich unterschätzt haben. Bei weitem schwerer ist es, zu sagen, wie die nordische Mythenwelt dazu gekommen ist, einen Götterkampf zu schaffen mit einem Ausfall, entgegengesetzt dem, der sich bei anderen Völkern findet.' Das sind beherzigenswerte Worte!

Der Platz, auf dem sich der Kampf abspielt, ist nach dem Vafthrudnismal eine große Ebene, nach den Fafnismal ein Holm, zu dem man über die Brücke Bifröst, den Regenbogen, hinreitet. Auf der einen Seite stehen die Götter mit Odinn an der Spitze, in ihrem Gefolge die Einherier, die gefallenen Helden, die in Valhöll weilten. Ihnen gegenüber die Riesen und Unholde mit ihrem Anführer Surtr. Sie werden genannt die Vernichter (*rjúfendr*) oder Muspelsknaben oder -Söhne. Das eddische Gedicht Lokasenna läßt die Muspelsknaben über den 'dunklen Wald' reiten, nach der Völuspa kommen sie über See, Loki steuert das Schiff. Dieses Gedicht bringt weitere Einzelheiten, es teilt die Schar in drei Heerhaufen, neben Loki werden Surtr und ein sonst unbekannter Riese Hrymr genannt, im Widerspruch zu den anderen Quellen, die nur Surtr als Anführer kennen. Der Kampf endet mit dem Untergang der alten Götter, nur ein paar junge überleben, ferner Baldr, außerdem werden hier und da noch einige andere der alten Götter genannt. Aus diesen Kämpfen werden zwei besonders herausgehoben, ein dritter mehr angedeutet. An erster Stelle steht der Kampf zwischen dem Götterfürsten Odinn und dem Fenriswolf, der jenen verschluckt, und die Rache, die der junge Vidarr für seinen Vater am Wolf nimmt. Kein Zug wird so oft in den nordischen Quellen erwähnt wie dieser, und für seine Beliebtheit sprechen auch die bildlichen Darstellungen,

die wir aus Großbritannien kennen.[1] Auch hier weicht allein die Völuspa ab, indem sie den Gott dem Ungeheuer das Schwert ins Herz stoßen läßt, vielleicht nur aus Gründen der poetischen Schönheit, während alle anderen Quellen den Vorgang schildern, wie ihn die oben näher besprochenen Denkmale darstellen. Der zweite Kampf ist der Thors mit seinem alten Gegner, der Midgardschlange. Dieser Kampf hat Ähnlichkeit mit anderen Drachenkämpfen, die wir kennen, so besonders mit dem Beowulfs, sowie solchen in Märchen und Volkssagen. Der dritte ist der Kampf des Freyr, nach der Völuspa mit Surtr, nach der Lokasenna, einem anderen eddischen Gedicht, ganz allgemein gegen die Muspelssöhne. Näheres von dem Kampf wird nicht berichtet, nur daß dem Gott sein Schwert fehlt, welches er einst seinem Diener gegeben, als dieser für ihn um die schöne Riesenjungfrau Gerdr freite. Aber über den Ausgang kann kein Zweifel herrschen: Freyr muß unterliegen wie die anderen Götter.

Snorri läßt auch noch ein paar alte Gegner sich treffen, Heimdallr, den Wächter der Götter, und Loki, auch kämpft nach ihm der Hund Garmr gegen Tyr, den Schwertgott. Ob er hierfür uns nicht bekannte Quellen gehabt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist der Bericht seiner eigenen Phantasie entsprungen.

Als feste Züge in der Überlieferung vom Götterkampf ergeben sich also: 1) Zusammenstoß des Götterheeres mit dem Riesenheer auf einem dazu bestimmten Kampfplatz; 2) Odinn wird vom Fenriswolf verschlungen und von Vidarr gerächt; 3) Thorr tötet die Midgardschlange, erleidet aber dann selbst den Tod.

Es ist nun von Wichtigkeit, daß auch die älteste irische Literatur einen Götterkampf kennt. Götter und Riesen treffen

[1] Daß durch diese Darstellungen, wie Kauffmann will, nur die Existenz des Märchenmotives belegt wird, und daß man daher ebensogut Christus wie Vidarr als dargestellte Persönlichkeit annehmen kann, erscheint mir nicht glaublich.



sich auf dem Gefilde von Tured in zwei Schlachten, in denen beiden die Götter siegreich sind, in deren zweiter aber sowohl die hervorragendsten Götter wie Riesen fallen. Die Erzählung scheint spätestens im 9. Jahrhundert niedergeschrieben zu sein, also zu einer Zeit, in der Irland seit Jahrhunderten christlich war. Jetzt liegt der Text nur aus dem 15. Jahrhundert mit späteren Zusätzen vor. Der Kampf ist zwar in die Vergangenheit gelegt, muß aber den Geschlechtern, welche die in ihm fallenden Götter noch als lebend verehrten, als zukünftig erschienen sein. Olrik gibt eine genaue Beschreibung des Kampfes, auf die ich hier nur verweisen kann.

Wir haben also als gemeinsame Vorstellung von Kelten und Nordgermanen anzusehen: es findet einmal ein Kampf zwischen Göttern und Riesen statt, in dem auf beiden Seiten die hervorragendsten fallen. Einige Einzelheiten, in denen Olrik sodann Übereinstimmungen finden will, sieht er selbst als wenig bedeutend an, deshalb übergehe ich sie hier. Ein großer Unterschied ist jedoch hervorzuheben: im Norden ist der Untergang der Götter mit der Schlacht verknüpft, auf Irland erringen die Götter auch in der zweiten Schlacht einen, wenn auch teuer erkauften, Sieg.

Wir fassen nun die Gegner der nordischen Götter etwas näher ins Auge. Hier ist nun auffallend, daß neben den gewöhnlichen, längst bekannten Feinden eine hervorragende Rolle von Wesen gespielt wird, die sonst nicht auftreten und nur in Verbindung mit diesem Kampf genannt werden. Das sind Surtr und die Muspelssöhne. Surtr erscheint, wie wir gesehen, als der eigentliche Anführer der Feinde, er führt Feuer mit sich, um die Welt, oder doch wenigstens die Wohnsitze der Götter zu verheeren. Von den Muspelsöhnen berichten die alten Quellen nur, daß sie über den 'dunklen Wald' oder über Meer mit Loki als Steuermann kommen. Snorri weiß Weiteres von ihnen zu erzählen. Nach ihm wohnen sie in Muspell oder Muspelheim, einer Feuerwelt am südlichen

Ende des Himmels. Dort wohnt auch Surtr als ihr Herr, zum Ragnarök reitet er an ihrer Spitze. Das widerspricht dem, was wir sonst wissen. Die Quellen setzen die Muspelssöhne nie in Verbindung mit Surtr, nur als die gefährlichsten Feinde der Götter werden sie genannt.

Den Namen Muspell kennen wir als Muspilli auch aus Deutschland. So viel sich auch die Gelehrten um ihn bemüht haben, ein wirklich befriedigendes Etymon ist noch nicht gegeben. Das Wort bezeichnet den Tag des Gerichtes, Ende des Lichtes, d. h. der Welt, einen Untergang in Furcht und Schrecken. Doch wird das Wort nie direkt mit dem Feuer in Verbindung gesetzt, das ja zur christlichen Vorstellung vom Untergang gehört. Wenn es im Heliand heißt: 'Mudspelles Macht fährt über die Menschen', so erinnert dies auffallend an nordische Wendungen wie 'wenn Muspells Söhne über den dunklen Wald dahinreiten' oder 'kommen werden Muspells Scharen'. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, ob nicht etwa der Begriff des Muspilli von Deutschland nach dem Norden gewandert ist. In Deutschland lebt er in den ersten christlichen Jahrhunderten, im Norden tritt er in den letzten heidnischen auf, und zwar hier mythologisch zerlegt in Einzelwesen. Als in Deutschland die Vorstellungen vom jüngsten Tage ins Volk drangen, entstand vielleicht im Anschluß daran der Begriff des Muspilli, in dem man den Untergang in Furcht und Grauen mit allen seinen Begleiterscheinungen zusammenfaßte; im Norden wurde er dann mit dem Ragnarökmythus verknüpft.

Den Surtr kennen, wie wir sahen, alle Quellen als Anführer des Riesenheeres, nur die Völuspa erteilt ihm die Rolle als Leiter nur eines Heerhaufens und vermindert somit seine Bedeutung. Seine Verbindung mit dem Feuer aber kennt auch diese. Der Brand ist die Folge seines Sieges. Einen bestimmten Gegner, Freyr, gibt ihm wiederum nur die Völuspa. Auch die Angabe, daß er von Süden gekommen, steht, ab-

gesehen von Snorri, allein in der Völuspa. Olrik macht es nun wahrscheinlich, daß man sich Surtr als in den Tiefen der Erde wohnend dachte. Auf Island ist sein Wohnsitz lokalisiert, wovon die gewaltigen Surtshöhlen Zeugnis ablegen. 'Der schwarze' ist ein passender Name für einen Riesen der Unterwelt. Seine Verbindung mit dem Feuer scheint nun zu dieser Stellung schlecht zu passen, denn die Nordmannen kannten, vor der Entdeckung Islands, kein Erdfeuer. Olrik meint nun, die Vorstellung von Surtr brauche ja nicht im Norden entstanden zu sein, er sowohl wie die Muspelssöhne ständen ganz losgerissen da in der nordischen Mythenwelt. Auch hier sieht er keltischen Einfluß, doch sind die Vergleichspunkte so schwache, daß er selbst das fühlt und sich recht vorsichtig ausdrückt. Das Ganze macht mehr den Eindruck einer Verlegenheitsausflucht. Wir brauchen dies meiner Ansicht nach gar nicht. Ist man, wie ich es bin und wie auch Olrik es zu sein scheint, davon überzeugt, daß die Hauptmasse der eddischen Gedichte auf Island entstanden ist, so ist die Erklärung gegeben. Die ersten Ansiedler brachten bereits aus dem Mutterlande die Vorstellung von dem Unterweltsriesen Surtr mit, dem Anführer des Riesenheeres. Auf Island nun lernten die Einwanderer vulkanisches Feuer kennen. Wenn auch erst in viel späterer Zeit ein großer Ausbruch gemeldet wird, so wird es doch nicht an rauchenden Höhen gefehlt haben, die ebenso wie die heißen Quellen und Springquellen zur Annahme unterirdischen Feuers führen mußten. Auf diesem Boden war es alsdann naturgemäß, daß man den Unterweltsriesen mit dem Erdfeuer in Verbindung brachte.[1]

---

[1] Anders Ranisch a. a. O. S. 460, der die Ausführungen, daß Surtr ein Riese der Tiefe gewesen sei, nicht für überzeugend hält und seine Verbindung mit dem Feuer für eine Schöpfung 'allegorienfreudiger Dichter' ansieht, die ihn zu einer 'mythischen Personifikation des vernichtenden Feuers' machten, nach dem die jüngere Vorstellung von diesem von auswärts nach dem Norden gedrungen war. Phillpotts, *Ark. f. nord. fil.* 21, 14 ff., hält gleichfalls Surtr für einen auf Island ent-

Diesen Standpunkt stellen Vafthrudnismal, die älteste Quelle, in der Surts Lohe erwähnt wird, und Völuspa dar, von denen das erste vielleicht etwas älter als das zweite ist, von Finnur Jónsson wird es in die Jahre 900 – 925 gesetzt. Jedenfalls hatten die Ansiedler Zeit genug gehabt, die Existenz unterirdischen Feuers kennen zu lernen. War aber erst Surtr mit dem Feuer in Verbindung gesetzt, dann war die Vorbedingung gegeben, ihn auch in Zusammenhang mit den Muspelssöhnen zu bringen, wie es Snorri tut. Huldigt man aber etwa, wie Finnur Jónsson, der Hypothese von der norwegischen Heimat der Eddagedichte, so wird man doch an der isländischen Herkunft dieses Vorstellungskreises festhalten können, denn die Beziehungen zwischen der Insel und dem Mutterlande waren ja in jener Zeit so lebhafte, daß sehr wohl ein norwegischer Dichter jene auf Island entstandenen Mythen verarbeiten konnte.

Neben Surtr und den Muspelssöhnen spielen nun ein paar Ungeheuer eine Rolle unter den Götterfeinden. Zwei von diesen liegen in Fesseln und kommen erst zum Ragnarök los, das eine, in menschlicher Gestalt, ist Loki, das andere, in tierischer, der Fenriswolf. Häufiger als der gefesselte Loki wird der gefesselte Wolf erwähnt, den man sich auf einem Holm in einer Flußmündung liegend dachte. Wenn die Völuspa als ein Zeichen des Unterganges anführt: 'Laut bellt Garmr vor der Gnipahöhle, die Fessel wird zerreissen, der Wolf wird einherfahren', so werden wir unter Garmr den Fenriswolf zu verstehen haben. Zwar ist Garmr ein Hundename, aber Odins Wölfe werden z. B. auch seine Hunde genannt. Will man

standenen Dämon des vulkanischen Feuers. Auch seine Ausführungen über Muspilli decken sich z. T. mit denen Olriks. Vgl. noch v. Grienberger in *Idg. Forsch.* 16, 40 ff., der gleichfalls Wanderung des Begriffs Muspilli 'Massentod oder Massenverderben' aus Deutschland nach dem Norden annimmt, wo eine Verknüpfung mit dem Feuer erfolgt sei, während G. Schütte, ebd. 17, 444 ff., unwahrscheinlicher 'das Bestehen einer gemeinsamen heidnischen Grundüberlieferung' glaubt annehmen zu dürfen.

aber Garmr als anderen Namen jenes Wolfes nicht gelten lassen, Anstoß an der verschiedenen Lokalisierung nehmend, so hat man ein Seitenstück zu ihm im Toten- oder Riesenreich zu sehen.[1] Der Fenriswolf vollführt die größte Tat: er tötet den Götterkönig; von Lokis Teilnahme am Kampf wird nichts weiter berichtet, nur Snorri läßt ihn mit dem unbedeutenden Heimdallr kämpfen. Alles, was vom Wolf erzählt wird, hat ausschließlich Beziehung zum Ragnarök, zu seinem Vater Loki ist er nur durch mythologische Systematisierung gekommen und hat eigentlich gar nichts mit ihm zu tun.

Die Vorstellung von einem gefesselten Ungeheuer, das am Weltenende die Fesseln bricht, ist jetzt am besten bekannt von den christlichen Vorstellungen vom Tage des Gerichts. Aber in durchaus heidnischem Gewand findet sie sich auch bei Persern, Tataren und Finnen. Wir können drei Hauptformen unterscheiden: das gefesselte Raubtier, die gefesselte Schlange, der gefesselte Mensch oder Dämon in menschlicher Gestalt.

Diese letzte begegnet, außer im Norden, allein in der christlichen Überlieferung, und zwar in der mittelalterlichen. Einen Anfang davon spürt man bereits in dem im 5. Jahrhundert entstandenen Nikodemusevangelium. Es wird hier geschildert, wie Christus zur Hölle steigt, den Teufel besiegt, ihn durch Engel fesseln läßt und ihn dem Hades übergibt,

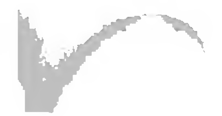
[1] Vgl. jetzt M. Anholm *Den bundne Jætte i Kaukasus* in Danske Studier 1904, S. 141 ff. und meine Bemerkungen dazu, diese Zeitschr. 8, 314 ff. Wenn Ranisch a. a. O. S. 462 sagt: O. bemühe sich 'mit zweifelhaften Gründen' zu zeigen, daß 'Garmr und der Fenriswolf eins seien', so geht er entschieden zu weit, auch übersieht er dabei, daß O. ausdrücklich eine zweite Alternative, und zwar diese als 'sparere' anführt. Auch andere beziehen den zweiten Teil der ersten Halbstrophe von 44 'die Fessel wird zerreissen und der gierige (freki) einherstürmen' auf Garmr, so z. B. O. Schoning (*Dødsriger i nordisk hedentro,* København. 1903, S. 17). Auch dieser identifiziert beide zugleich mit dem Sonnenwolf der Vōluspa, indem er in ihnen leichenfressende Tierdämonen tierischen Geschlechts sieht, zwischen denen die verschiedenen charakteristischen Züge geteilt sind, die man im griech. Kerberos vereint findet.



dem Fürsten des Totenreiches, der ihn bis zum jüngsten Tage in Banden halten soll. Stärker ausgedrückt ist dann der Gedanke beim Bischof Isidor v. Sevilla († 636), der sagt, daß der Teufel zur Zeit des Antichrists loskommen wird. Es gewinnt dann diese Vorstellung immer größere Macht. In den altenglischen Gedichten, die unter Caedmons Namen gehen, wird geschildert, wie Satan, mit eisernen Fesseln an Hals, Händen und Füßen, von den höllischen Gluten gepeinigt wird. Eine Reihe von Bildern in der Caedmonhandschrift zeigt uns den gefesselten Satan. Auch auf dem Festland existieren solche Darstellungen vom 9. Jahrhundert an. Man hat auch Erzählungen, wie Christus den Teufel anführte, so daß er sich fesseln ließ. Das älteste Christentum kannte diese Vorstellungen noch nicht, aber wir können den Kern sehen, aus dem sie erwachsen. In der Offenbarung Johannis, Kap. 20, 1—3 heißt es: 'Und ich sahe einen Engel vom Himmel fahren, der hatte den Schlüssel zum Abgrund, und eine große Kette in seiner Hand. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund, und verschloß ihn, und verriegelte oben darauf, daß er nicht mehr verführen sollte die Heiden, bis daß vollendet würden tausend Jahre, und danach muß er los werden eine kleine Zeit.' Die Vorstellung von der gefesselten Schlange kennen wir auch aus mythologischen Schriften der Perser.[1] In der christlichen Mythologie wurde nun, was Olrik weiter nicht ausführt, die Schlange, der Drache, mit Satanas identifiziert.

Es scheint klar, daß die Vorstellung vom gefesselten Loki nicht im Norden entstanden ist. Der Volksglaube deutet bei Loki auf einen Naturgott oder Dämon, der mit dem Feuer

[1] Man vgl. des weiteren dazu das 12. Kap. der Offenbarung. Die ganze Vorstellung ist, worauf mich Prof. C. Bezold gütig hinweist, im letzten Grunde babylonisch, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 341, Anm. 1.



und der sengenden Sommerhitze zu tun hat, sich teils hilfreich, teils schädlich erweist. Ursprünglich gehört er der Götterwelt zu, ja Odinn ist sein Blutsbruder. Von seiner Stellung mit der zweifelhaften Natur geht er mehr und mehr in die Rolle des Teufels über. Wenn der dänische Geschichtschreiber Saxo grammaticus († 1204) uns von der Fahrt eines vom dänischen König ausgeschickten Mannes zu Ugarthilocus erzählt, der gefesselt auf einem Stuhle sitzt, und wenn dieser als Zeichen, daß er wirklich dagewesen, Barthaare von jenem mitbringen muß, so erkennen wir unschwer darin das allgemein europäische Märchen vom reichen Mann, der den armen Knaben aussendet, um drei Haare vom Teufel zu holen. Der Ugarthilocus ist gleich dem isländischen Utgardaloki, d. h. dem Loki, der außerhalb der bewohnten Welt wohnt, zu dem Thorr eine seiner Fahrten unternimmt, in einer Erzählung, die, wie so viele von diesem Gott, ganz märchenhaften Charakter trägt. Die nordische Vorstellung vom gefesselten Loki entspricht genau der christlichen vom gefesselten Teufel, die Darstellung auf dem Gotforthkreuz genau den Zeichnungen der Caedmonhandschrift.[1] Auf einem Grabkreuz von Kirkby in Westmoreland sieht man den Teufel gefesselt auf einer spitzen Klippe, wie Ähnliches das eddische Gedicht die Lokasenna für Loki andeutet.[2] Beide sind nicht nur gefesselt, sondern werden auch gepeinigt, Loki freilich nicht durch Feuer, wie der Teufel, sondern durch Schlangengift; das beruht aber nur auf einer Übertragung des Motivs in die nordische Vorstellungswelt. Auch in der nordischen Wasserhölle werden die Übeltäter mit Schlangengift gezüchtigt.

Vielleicht kann man auch den Zug, daß die treue Gattin neben ihrem Mann steht und das Gift in einer Schale auffängt, erklären. Auf den Zeichnungen der Caedmonhandschrift sieht man mehrfach ein geflügeltes menschliches Wesen, das,

---

[1] Wiedergabe dieser Zeichnungen in Aarbøger 1883. [2] ebd.

wie ich hinzufüge, zuweilen sogar ausgesprochen weiblichen Typus hat, neben dem gefesselten Satan stehen oder auf ihn zufliegen. Das sind gefallene Engel, die ihm Botschaft bringen über das, was in der Welt vor sich geht. Eine solche Darstellung konnte ein Nordmann leicht als Gattin des Gefesselten auffassen.

Die ausführliche Erzählung, wie Loki gefesselt wurde, scheint nordische Zutat zu sein, der Glaube, daß durch seine Zuckungen Erdbeben verursacht werden, findet sich ähnlich an den verschiedensten Stellen der Erde.

Die zweite Hauptform, die vom gefesselten Raubtier, behandelt Olrik ausführlich. Er stellt ihr Vorkommen fest bei tatarischen Völkerschaften mitten in Sibirien, ferner bei den Esthen der Ostseeküste, doch ist es bei beiden nicht ein Wolf, sondern es handelt sich um Hunde. Ja sogar den Zug, daß dem Untier die Kiefer auseinander gerissen und durch ein Schwert aufgesperrt gehalten werden, treffen wir wieder an, wie wir auch einem Helden begegnen, der das Untier bewältigt, wie Vidarr den Fenriswolf.

Es scheint also die Szene im Götterkampfe, Odins Streit mit dem Wolfe, sein Tod und die Rache durch Vidarr, Mythenelemente von zwei Seiten zu enthalten: einmal liegt Zusammenhang mit dem keltischen Ragnarökmythus vor vom Fall des Götterkönigs und der dafür genommenen Rache, sodann Zusammenhang mit einer vom Osten her stammenden Mythenüberlieferung, nach der ein Wolf (Hund) die Welt zum Untergang bringen wird. Diese beiden Elemente aber sind im Norden innerlich miteinander verschmolzen und haben ein Mythenbild von gigantischer Größe hervorgebracht.

Neben den beiden gefesselten und losgekommenen Ungeheuern spielt dann die Midgardschlange, die frei im Meer um die Erde herum liegt, eine hervorragende Rolle im Götterkampfe. Hier haben wir sicher ein ursprünglich nordisches Motiv. In neuerer skandinavischer Volksüberlieferung wird

oft von einer ungeheuren Schlange in der Tiefe berichtet. Meist liegt sie unter einem Berg. Kommt sie einmal zum Vorschein, dann wird sie alles vernichten, soweit sie kommt, oder aber es ist auch von einer vollständigen Vernichtung die Rede. Wir haben es hier wie auch in deutscher Volksüberlieferung und bei den Hindus mit Lindwürmern, d. h. Landschlangen zu tun, nur eine neuere isländische Sage weiß von einer Schlange zu berichten, die in einer Meeresbucht liegt und von einem Bischof hineingebannt ist. Aber da man im isländischen Volksglauben alle Lindwurmvorstellungen mit Flüssen und Seen in Verbindung bringt, so hat dies Zeugnis wenig Gewicht. Man mußte auch ein Mittel finden, um die Schlange am Emportauchen zu hindern, während dies bei den Schlangen, über denen die Last von Bergen ruhte, nicht notwendig war. Nur eine schwedische Sage, die allerdings aus der Schlange eine gewaltige Kuh gemacht hat, weiß noch davon zu erzählen, daß sie gebunden ist. Trotz dieser Verschiedenheit aber wird man die Midgardschlange doch kaum von dem Lindwurm trennen können, der sich unter dem Berg hervorwälzt und alles auf seinem Wege vernichtet. Es ist nur natürlich, daß Thorr, der Schützer der Erde gegen die Unholde, sich ihr entgegenstellt.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]



Die Religion der Giljaken

Von **Leo Sternberg,**
Ethnograph an der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg

Aus dem russischen Manuskript übersetzt von **A. von Peters**

[Schluß]

Jetzt wollen wir bei der Bedeutung der rituellen Gebräuche, welche jeden Fall der Tötung eines Bären begleiten, verweilen. Vor allem muß bemerkt werden, daß der Giljake es nicht als Sünde ansieht, einen Bären zu töten. Bei allem Wohlwollen dem Bären gegenüber ist er zunächst davon überzeugt, daß diejenigen Bären, welche ihm zur Beute fallen, ihm vom Herrn des Urwaldes zugesandt werden, dem gegenüber die Bären dieselbe Rolle spielen, wie die Hunde dem Giljaken gegenüber. „Der Bär ist der Hund des Herrn des Berges" — so lautet die Formel des Giljaken. Außerdem aber verliert der Bär nichts durch seinen gewaltsamen Tod, da der Tod für ihn nur darin besteht, daß er dem Giljaken seinen Leib hinwirft, während seine Seele — dieses lebendige Duplikat — gleichzeitig unbekümmert darum in munterem Lauf zu ihrem Herrn eilt. Es ist also dabei keinerlei Sühne erforderlich. Wenn aber auch der Bär der Hund des Bergmenschen ist, so ist er dennoch ein Wesen höherer Ordnung, höheren Ranges, als der Mensch. In dieser Vorstellung vom Bären als dem Hunde „des Herrn" ist vom Standpunkte des Naturmenschen aus nichts Erniedrigendes für das geheiligte Tier enthalten. Wir müssen dabei dessen eingedenk bleiben, daß die Genesis des Tierkultus in der Vergötterung des Tieres als solchen, ohne irgendeinen Nebenbegriff enthalten ist: steht doch schon im

Avesta, „daß die Weltvernunft von einem Hunde gelenkt wird“. Aber nach der Weiterentwickelung des Bärenkultus kann, wie wir sahen, im Bären auch ein „Bergmensch“, ein Gentilgenosse „des Herrn des Berges“ und selbst ein in einen Bergmenschen verwandelter Gentilgenosse des Giljaken selbst verborgen sein. Daher sind das Erweisen von allen möglichen Ehren dem Getöteten gegenüber, das Füttern seines Kopfes, das reichliche Versehen mit Vorräten für die Reise, das Behüten seines Körpers vor Verunreinigung, das Bewahren seines Blutes vor dem Vergießen auf die Erde u. a. m. — nur notwendige Konsequenzen der Auffassung des Bären als eines höheren Wesens. Jedoch erschöpft sich die Bedeutung des Festes nicht bloß in diesen Beweisen der Ehrerbietung einem höheren Wesen gegenüber. Die Seele des getöteten Bären geht nämlich zu ihrem Herrn, zu dem Herrn, von dem das Wohlergehen des Menschen abhängt. Daher ist dieses die sicherste Gelegenheit, diesem weit entfernten Gebieter über das Leben allerlei Geschenke in Form von Hunden, Pfeilen, Bogen, Speisen usw. zu übersenden. Alles dieses wird hundertfältig vergolten werden. Auch der Bär selbst kann, durch alle Ehrenbezeigungen und Bewirtungen gewonnen, sich beim Erbitten von allerlei Gnaden seitens des Herrn des Berges als sehr nützlich erweisen.

Daraus ist ersichtlich, daß die Tötung des Bären während des Winterfestes — kein Opfer an die Götter ist, wie das z. B. der bekannte Erforscher der ursprünglichen Religion Lang annimmt, sondern nur ein Anlaß zu Opfern. Der beste Beweis dafür ist der Umstand, daß der Giljake stets jedem Gotte nur dasjenige zum Opfer darbringt, was dieser Gott nicht besitzt; der Gott des Urwaldes ist aber im Besitze von Scharen von Bären. Er braucht Hunde, Fische, Tabak, Zucker, Riemen, Pfeile — die ihm der Giljake auch gibt; der Bär aber ist bloß der Ehrenbote, der sie ihm bringt. Er selbst ist ja eine Gottheit, wenn auch eine kleine, und kann schon deshalb kein Opfer sein. Endlich gibt es noch ein wichtiges Moment beim

Feste — das ist das Genießen des Bärenleibes. Gewöhnlich wird der größte Teil des Fleisches den einer fremden Gens angehörenden *Narch-en* gegeben, der Kopf aber obligatorisch ehrfurchtsvoll unter die Gentilgenossen, denen der Bär gehört, verteilt. In diesem Genießen wird kein bloßer Akt des Essens gesehen, sondern die Aufnahme der mächtigen Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper. Eine Frau z. B. darf nicht vom Herzen des Bären genießen, das Mut, eine für die Frau vollkommen unnütze Eigenschaft, verleiht, und daher muß ein solches Genießen als zwecklos — für den Bären beleidigend sein.

Auf diese Weise läßt sich die religiöse Bedeutung des Bärenfestes in folgendem zusammenfassen: 1. das Aufziehen eines Bären gewährt dem Dorfe Sicherheit und Schutz vor den bösen Geistern — ein Umstand von größter Wichtigkeit, wenn man die Auffassung des Giljaken über die Herkunft von Krankheit und Tod (s. unten) in Betracht zieht; 2. das Genießen „der Gottheit“ verleiht Kraft; 3. die durch Ehrenbezeigungen gewonnene Seele des getöteten Bären kann sowohl selbständig als auch durch ihren „Herrn“ dem Menschen Wohltaten erweisen; 4. sie ist auch — und das ist das Wichtigste — ein Bote, der Überbringer aller möglichen Gaben an „den Herrn des Berges“, von dem das Wohlergehen des Giljaken abhängt. In betreff dieses letzten Punktes muß man sich vergegenwärtigen, was wir von den Gentilgöttern sagten. Jede Gens hat Gentilgenossen unter „den Bergmenschen“, d. h. Gentilgenossen, die einst im Kampfe mit dem Bären fielen und dann in die Gens „des Herrn des Bären“ aufgenommen wurden. Jeder dieser Gentilgenossen wird seinerseits zum kleinen „Herrn“, zum Gott-Beschützer seiner Gens. In Wirklichkeit erhält also jede Gens ihre Beute nicht unmittelbar vom „Herrn des Berges“, sondern gerade von ihrem Gentilgott, welcher sich speziell im Jagdgebiete seiner Gens ansiedelt. Daher werden auch die durch den Bären übersandten Geschenke eigentlich nicht direkt an den

allerhöchsten „Herrn“, sondern an den nächsten „Herrn des Berges“ — den Gentilgenossen dirigiert.

Das ist der Grund, weshalb die Feier des Festes als eine reine Angelegenheit der Gens erscheint. Dadurch lassen sich folgende vielleicht äußerst charakteristische, aber rätselhafte Erscheinungen des Bärenfestes erklären. Erstens wird zur Tötung des Bären nicht nur niemand von den Mitgliedern der das Fest feiernden Gens, sondern auch niemand von den Gentilgenossen der Frauen, mit denen die Mitglieder dieser Gens verheiratet sind, zugelassen, d. h. niemand von den Agnaten dieser Gens in männlicher und weiblicher Linie. Die einzigen, zu diesem Akt zugelassenen Verwandten sind die *Narch-en*, d. h. Personen, welche mit Frauen der feiernden Gens verheiratet sind, also Personen, welche weder mit den Männern dieser Gens, noch mit ihren Frauen in agnatischer Verbindung stehen. Zweitens wird die gesamte Fleischmasse des Bären, mit Ausnahme des Fleisches des Kopfes, der Gens der *Narch-en* übergeben und ist, umgekehrt, der Gens, welcher der Bär gehört, verboten. In früheren Zeiten mag wohl auch der Kopf der feiernden Gens verboten gewesen sein. Werden nun diese Verbote nicht vielleicht durch totemistische Fürsorge gegen die Möglichkeit des Tötens und Genießens eines Gentilgenossen hervorgerufen? Denn der getötete Bär, als der von seinem, ihm gentilverwandten „Herrn“ gesandte „Herr“, könnte ja ein Gentilgenosse des gentilverwandten Bergmenschen sein, und also ein Gentilgenosse derjenigen, welche das Fest feiern. Dann wäre es für sie mit Gefahr verbunden, persönlich sein Fleisch zu essen. Einer anderen Gens aber, der Gens der *Narch-en* ist dieses erlaubt, weil ihr ein anderer „Herr“, ihr eigener Gentilgenosse, Bären zusendet und es also für sie gänzlich gefahrlos ist, das Fleisch eines Bären aus einer fremden Gens zu essen.

Als auffallender und unausgleichbarer Widerspruch könnte die gleichzeitige Geltung solcher Normen erscheinen wie die

Gestattung des Genießens des Kopfes einerseits und das Verbot, den Bären persönlich zu töten und alles übrige Fleisch zu benutzen, andererseits. Bei totemistischen Völkern treffen wir aber durchgehends solche scheinbaren Widersprüche an. Die Samoaner z. B. töten bei feierlichen Gelegenheiten Eulen und erweisen ihnen als ihren göttlichen Vorfahren Ehrenbezeigungen, dürfen aber gleichzeitig deren Fleisch nicht berühren. Bei einigen Gentes von Zentralaustralien, bei welchen es z. B. verboten ist, das Känguruh zu töten und zur Speise zu benutzen, werden, wie wir bei Spencer und Gillen lesen, an einem bestimmten Festtage 2—3 der vom Verbot betroffenen Tiere getötet und ihr Fleisch in Stücken unter die Gentilgenossen verteilt. Dergleichen Beispiele gibt es noch viele.

Eine indirekte Bestätigung unserer Voraussetzung über die Herkunft der angeführten Verbote bei den Giljaken finden wir in einer interessanten Überlieferung bei den Orotschen und Oroken, deren religiöse Anschauungen denjenigen ihrer Nachbarn — der Giljaken sehr nahe kommen. Nach dieser Überlieferung wurde einst eine Orotschenfrau von einem Bären geraubt (oder einfach gesagt: aufgefressen) und gebar ihm zwei Kinder. Danach begegnete sie oftmals Orotschen im Walde in Gestalt einer Bärin und warnte diese, auf sie zu schießen. Es geschah aber, daß sie aus Versehen doch getroffen wurde; daß sie es aber wirklich war, ging klar daraus hervor, daß man in ihrem Inneren weibliche Schmuckstücke: ein Armband u. dgl. fand. Sterbend hinterließ sie dem Orotschen, der sie getötet hatte, als ihren letzten Willen, daß fortan ewig bei der Tötung eines Bären das heute am Festtage übliche Ritual eingehalten werde, denn gelegentlich könnte ein getöteter Bär sich als ihr Nachkomme erweisen und folglich auch als Gentilgenosse des Orotschen.

Kehren wir jedoch zu den Göttern zurück. Bisher habe ich von den Göttern geredet, welche dem Giljaken Wohltaten erweisen. Außer ihnen gibt es aber noch böse und ihm



Schaden zufügende übernatürliche Wesen. Das sind Teufel, *mil'k*, *kinr* genannt. Diese Wesen erscheinen in den allerverschiedensten Gestalten und unterscheiden sich nach dem Grade ihrer Schädlichkeit. Sie erscheinen bald in der Gestalt eines Giljaken, bald in der eines Tieres, vom Bären angefangen bis zur Kröte und Eidechse. Sie kommen auf dem Lande und im Meere, unter der Erde und im Himmel vor. Einige von ihnen bilden besondere Stämme von hinterlistigen Wesen, die ihrer eigenen Natur nach Verderben bringend sind. Andere — sind einzelne, aus der Art geschlagene Wesen, „verlorene Söhne" von Gentes wohltätiger Wesen, welche als eine Ausnahme zu Feinden der Menschen wurden. Die Hauptgefahr bilden natürlich die zuerst Aufgeführten.

Einige befassen sich ausschließlich damit, den Giljaken unterwegs zu bestehlen (die Geister des Verlustes — *gerniwuch-en*); andere leeren seine Scheunen, Fangschlingen, Fallen usw.; endlich gibt es auch solche, die die fürchterlichsten sind, welche gerade seinem Leben nachstellen und Krankheit und Tod herbeiführen. Wären diese nicht vorhanden, so würden die Menschen nicht sterben! Ein natürlicher Tod ist unmöglich! Der Tod — ist das Resultat der Ränke dieser hinterlistigen Wesen. Daher wird der Giljake niemals einen im Urwalde krepierten Zobel anrühren, wenn sein Pelz auch noch so kostbar und noch so gut erhalten ist, weil im toten Zobel unfehlbar ein Teufel steckt. In derselben Weise, wie er selbst, der Giljake, dem Tiere auflauert und es mit allerlei Listen zu töten sucht, lauert auch der böse Geist auf Schritt und Tritt ihm selbst auf, um sich an ihm zu delektieren. Die Krankheit ist am öftesten nichts anderes als ein böses Wesen, das in den Körper des Giljaken gedrungen ist und ihn langsam verzehrt. Zu dieser Vorstellung geben leicht den Anlaß nächtliches Alpdrücken und Träume, wobei es dem Kranken vorkommt, als erdrossele ihn jemand oder bedrücke von innen. Bei nicht normaler Funktion irgendeines Organes,

z. B. bei Asthma, stellt sich leicht die Vorstellung ein, als ob irgendein Wesen ins Innere gekrochen sei und das Atmen behindere. Dieses Wesen muß nun ausgetrieben werden. Die Austreibung erfolgt durch die verschiedensten Maßnahmen, angefangen von den einfachsten bis zu den kompliziertesten. Folgendes sei hier als charakteristisches, die psychologische Grundlage der Idee der Austreibung der Teufel deutlich zeichnendes Beispiel angeführt. Eine Frau, die infolge von Hysterie plötzlich einen akuten Anfall von Geistesstörung bekam, wurde in meiner Gegenwart auf ein hohes, sonst zum Reinigen von Fischen dienendes Gerüst gesetzt, unter welchem ein Feuer aus allerhand altem Zeug, Hundeexkrementen und stinkigem Abfall angemacht wurde. Der in die Frau gefahrene Teufel konnte natürlich den fürchterlichen Gestank nicht ertragen und verließ klugerweise das Herz der auf diese Weise geretteten Frau. Jedoch nicht alle Teufel sind so empfindlich gegen Gestank, vielmehr bedürfen einige stärkerer Mittel. Solche Teufel muß man durch ungewöhnlichen Lärm, rasendes Geschrei, fürchterliches Aussehen des Austreibers usw., kurz durch terrorisierende Mittel in Schrecken versetzen. Daraus folgt für den Teufelaustreiber die Notwendigkeit, Pauken zu schlagen, mit Rasseln zu lärmen, mit unmenschlicher Stimme zu heulen, sich in Raserei zu versetzen, zu welchem Zweck er Rauch einatmet, Seewasser trinkt, sich mit dem Rauch von Sumpfporst (ledum palustre) betäubt und die widerliche bittere Wurzel dieses Gewächses kaut, glühende Kohlen verschlingt usw. Aber selbst so starke Mittel erweisen sich nicht immer als erfolgreich. Manchmal ist der böse Geist keiner menschlichen Einschüchterung zugänglich; vielmehr entführt er sogar bisweilen die schlaftrunkene Seele des Kranken ins Reich der Schatten. Dann ist schon die Hilfe höherer Wesen erforderlich. Diese Hilfe aber können nur Auserwählte, Spezialisten des Austreibens, d. h. Schamanen gewähren. Die Schamanen bilden bei den Giljaken keine Kaste, wie bei höher kultivierten Barbaren. Die Schamanen der Giljaken

sind Auserwählte, welchen in nächtlichem Traumgesicht oder im Trans von ihren Gott-Beschützern die Verkündigung ihrer hohen Berufung zuteil wurde. Von diesem Augenblicke an stellen sich bei dem Schamanen Götter als Gehilfen ein, die seine Befehle erfüllen. Diese Götter-Gehilfen sind zweierlei Art: *kechn* und *kentschch*. Die ersteren erfüllen seine hauptsächlichsten Befehle. Sie sind diejenigen, die bald mit List, bald mit Gewalt den Teufel aus dem Organismus des Kranken herausholen. Sie tragen auch die Seele des Schamanen auf ihrer Suche nach der geraubten Seele des Kranken, und dringen mit ihr sogar ins Reich der Schatten ein. Was dagegen die *kentschch* betrifft, so sind es lustige Geister, die mit dem Schamanen spielen und ihm nur bei Taschenspielerstückchen helfen. Die *kechn* sind Wesen der verschiedensten Art: es gibt *kechn*-Wölfe, -Seelöwen, -Eulen, -Hirsche, -Hasen, himmlische Wesen usw. Jeder *kechn* hat seinen „Herrn", der seine Untergebenen aussendet, selbst persönlich aber selten zu Hilfe kommt. Die *kechn* haben die Fähigkeit, jede beliebige Gestalt anzunehmen, und können folglich überallhin, wo es nur erforderlich ist, zur Rettung des Kranken eindringen.

Die Schamanen haben drei Hauptarten des Kurierens. Die eine besteht darin, daß der Schamane nach Ausforschung des Kranken einschläft und darauf durch Kombination der gehabten Traumgebilde diesen oder jenen Rat erteilt. Wenn er z. B. im Traume einen scheckigen Hund gesehen hat, so entscheidet er, daß zur Heilung ein Hund geopfert werden müsse usw. Die andere Art des Kurierens ist diejenige, die gewöhnlich von den Ethnographen beschrieben wird, nämlich die Austreibung des Teufels durch rasendes Schreien, Schlagen von Pauken usw., mit einem Wort durch Terrorisieren. Da jedoch oft durch Einschüchterung durch Töne nichts erreicht wird, so werden während der Beschwörung die oben erwähnten Geister, die *kechn*, zu Hilfe gerufen. Eigentlich bildet in jetziger Zeit das Herbeirufen der Geister den hauptsäch-

lichsten Teil der Schamanenkur. Alle Macht seiner Autohypnose, die der Schamane durch rasende Schreie, Narkotika, betäubende Paukenschläge, rasenden Tanz in sich erzeugt, benutzt er dazu, um in sich diejenige höchste Sensibilität hervorzurufen, infolge deren er seine Geister-Protektoren sieht und hört. Wir dürfen ihm durchaus glauben, daß er sie wirklich sieht und hört. Und mit seinem Glauben hypnotisiert er auch die ihn Umgebenden. Ich will hoffen, daß mich niemand im Verdachte hat, für die Schamanen voreingenommen zu sein, und dennoch kann ich mit gutem Gewissen bezeugen, daß in meiner Gegenwart die Ekstase des Schamanen und das geheimnisvolle Milieu, in welchem der rasende Auserwählte tobte und heulte, die Giljaken in einen solchen Zustand versetzte, daß sie Halluzinationen hatten und alles das sahen, was der Schamane selbst im Trans sah . . .

Der Schamane wendet sich geschickt je nach den Umständen bald an diesen, bald an jenen seiner *kechn*. So ruft der Schamane, wenn der Teufel sich hartnäckig im Organismus festgesetzt hat und nicht herausgehen will, den *ar-rymnd-kechn* herbei, der sich in eine feurige Kugel verwandelt und in die Bauchhöhle des Schamanen eindringt, von wo aus er die allerentlegensten Teile seines Körpers aufsucht, so daß der Schamane während seines Auftretens Feuer aus Mund, Nase und jedem beliebigen Körperteil austreten läßt. Nachdem er sich so mit Feuer durchdrungen hat, berührt er mit den Lippen die kranke Stelle und läßt das Feuer ins Innere hinein, das endgültig den Teufel vertreibt. Der Sinn dieses Beginnens liegt in demselben primitiven Prinzip des Terrorisierens (im gegebenen Falle der Einschüchterung durch Feuer), von dem ich im Anfange sprach. Überhaupt sind die *kechn* ein recht schlaues Volk. So bringt ein *kechn*, wenn er zum Herrn des Meeres schleichen soll, um die auf einem Lager in der Jurte des Herrn selbst liegende kleine Seele eines Ertrunkenen zu holen, ein Renntier mit. Natürlich laufen die

Meermenschen, die niemals ein solches Wundertier gesehen haben, aus der Jurte heraus, um es sich anzusehen. Diesen Augenblick benutzen die *kechn*, um die kleine Seele des Ertrunkenen zu entwenden.

Mit welchem Realismus sich der Giljake zu den *kechn* verhält, ist aus folgendem ersichtlich. Vor der Schwelle, von der inneren Seite der Jurte, wird ein großes Stück neuen Zeuges (*por*) auf die Diele gebreitet, auf dem der *kechn* während der Séance ausruhen soll. In der Ecke auf einem Brette wird eine Tasse mit sibirischen Lilien, Zucker, dem hochgeschätzten Gericht *moss'*, Kartoffeln und anderen Leckereien aufgestellt, mit denen der heilende Geist in der Beschwörungspause bewirtet werden soll. Über dem Lager des Kranken wird ein rund zusammengelegter Riemen aufgehangen, auf der Diele neben dem Kranken aber ein Kessel mit einem Nagel darin aufgestellt. Mit diesem Riemen wird der *kechn* die in die *mly-wo* (die Ansiedelung der Toten) entflohene Seele des Kranken binden, sie unter den Arm stecken und in die Jurte zurückbringen, wobei er sie in den Kessel wirft und mit dem Nagel sticht, damit sie nicht wieder entfliehe. Auf die Diele oder die Lagerstätte darf sie nicht gelegt werden, da sie durch die Diele wieder zurück entwischen könnte.

Die dritte Art des Kurierens ist — par distance. Wenn ein Mensch plötzlich an einem solchen Orte, wo kein Schamane vorhanden ist, oder unterwegs krank wird, so geht er nachts, wenn die Schamanen schlafen, hinaus, wirft den Göttern ein Opfer hin und ruft aus Leibeskräften: „*Tschamnai, ni chowlatyngra, njronjuja*“, d. h. „Schamane! ich bin krank, hilf mir!“ Darauf beginnt angeblich der Schamane sofort die Beschwörung und sendet seinen *kechn*, während der Kranke nicht nur die Paukenschläge hört, sondern auch im Dunkel der Nacht sogar die Gestalt des gesandten Geistes sieht. In sein Dorf zurückgekehrt, erzählt der geheilte Kranke voll Andacht und Dankbarkeit dem Schamanen die Einzelheiten der Wundernacht.



Wenn auch die Schamanen unter den Giljaken keine so große Rolle spielen wie unter den übrigen Urvölkern des Amurlandes, so ist doch der Glaube an ihre übernatürliche Macht auch hier grenzenlos. Immer wieder wurden mir Stellen gezeigt, von denen aus Schamanen durch ihre Geisteskraft wie Vögel zum Himmel emporgeschwebt und in ihren Angelegenheiten im Gebiete der Himmelsbewohner herumgeflogen seien. Ebenso oft wurden mir Fälle genannt, daß ein Schamane Tote auferweckt, par distance getötet, Forellen erschaffen habe usw. Ich selbst wurde einst zum Objekt einer Legende von der Allmächtigkeit des Schamanen. Im Dorfe Nyiwo an der Mündung des Tym' nahm ich mir einmal heraus, der Patientin eines berühmten Schamanen medizinische Hilfe in Vorschlag zu bringen. Als er von meiner Einmischung erfuhr, verbot der Schamane nicht nur, meine Arzeneien einzunehmen, sondern beschloß auch, mich für meine Frechheit streng zu bestrafen. Sofort nach meiner Abreise ging er in vollem Ornat ins Wasser des Meerbusens und begann, den Herrn des Wassers zu beschwören, mich mit allen möglichen Strafen zu überhäufen. Einen Tag darauf war ich genötigt, in einer verlassenen Orokenhütte auf dem flachen Ufer des Meerbusens Nabil' die Nacht zu verbringen. In der Nacht erhob sich ein starker, von fürchterlichstem Wolkenbruch begleiteter Nordostwind; das Wasser trat über die Ufer und begann die niedrige Umgegend zu überschwemmen. Wir erwachten beim Morgengrauen, buchstäblich auf unseren Lagern schwimmend. Wir waren genötigt, ein Gerüst aufzuführen und uns einen ganzen Tag lang, bis das Wasser anfing zu fallen, darauf zusammenzudrängen. Für die Giljaken des ganzen Ufergebietes bestand gar kein Zweifel, daß ich die Strafe erlitten hatte, die der Schamane auf mich herniedergesandt hatte, welcher übrigens noch strenger hätte gewesen sein können, aber für dieses Mal noch den russischen *tjangi* (Herrn) schonte. Bemerkenswert ist, daß der Tod meiner Patientin, trotzdem sie sich geweigert hatte, die von mir hinter-

lassene Arzenei einzunehmen, doch nicht dem Schamanen schuld gegeben wurde, sondern der entweihenden Inanspruchnahme meiner Hilfe.

Übrigens lassen sich die Giljaken gern und voller Glauben auch von Russen kurieren, aber natürlich nicht deshalb, weil sie an die Macht der Wissenschaft glauben, sondern aus ganz eigentümlichen Gründen: „Der russische Gott", so ist ihr Gedankengang, „ist stärker als der giljakische; folglich ist auch der russische Schamane stärker als der giljakische." Wenn man aber fragt, warum der russische Gott stärker als der giljakische ist, so wird man folgende Antwort bekommen: „Siehe, der Giljake lebt viele Jahrhunderte hindurch hier und geht nur auf Fußpfaden, kaum aber ist der Russe da, so hat er sofort breite Wege gemacht, solche Wege, wie sie der Giljake nie gesehen hat." Es ist interessant, daß weder Dampfschiffe noch Maschinen, nichts den Giljaken so sehr in Erstaunen setzt und ihn von dem Übergewicht des russischen Gottes über den giljakischen überzeugt, als gerade diese Wege.

Jetzt mögen noch einige Worte über die Natur und die psychischen Anlagen dieser sonderbaren, Schamanen genannten Menschen hier Platz finden. Nach der Anschauung der Giljaken sind die Schamanen — auserwählte Wesen. Schamane werden könne man nicht. Das Talent zum Schamanen ist keine Gabe, sondern eine Last. Um Schamane zu werden, muß man entweder bei einem *kechn* Gefallen erregen, oder einen solchen *kechn* vom Vater oder Onkel erhalten. Die Verwandlung in einen Schamanen bildet einen von vielen komplizierten psychischen Erscheinungen begleiteten Bruch im Leben des Auserwählten.

Bevor er Schamane geworden sei, erzählte mir ein mir bekannter Schamane, sei er mehr als zwei Monate krank gewesen und habe in dieser Zeit ganz ohne Besinnung, regungslos dagelegen. Sobald er nach einem Anfalle zur Besinnung kam, sei er in einen neuen Anfall versunken: „Ich wäre gestorben",

sagte er mir, „wenn ich nicht Schamane geworden wäre!“ In diesen Monaten der Prüfung sei er wie ein Stock ausgetrocknet. Nachts begann ihm zu träumen, daß er Schamanenlieder singe. Einst erschien ihm ein weißer Uhu, der sich ganz nahe zu ihm setzte, während etwas weiter ein Mensch stand und zu ihm sprach: „Mache dir eine Pauke und alles, was zu einem Schamanen gehört, und singe Lieder. Bist du ein einfacher Mensch, so wird dabei nichts herauskommen; bist du aber ein Schamane, so sei auch ein wirklicher Schamane.“ Darauf schlief er lange, weiß aber nicht wie lange. Als er aber erwachte, sah er, daß er an den Füßen und am Kopfe über ein Feuer gehalten wurde; seine Umgebung nämlich hätte geglaubt, daß ihn die *kechn* getötet hätten. Da befahl er, ihm eine Pauke zu reichen und fing an, Lieder zu singen. Er hatte dabei ein Gefühl, das zwischen Betrunken- und Totsein schwankte. Damals sah er auch zum erstenmal seine *kechn* und *kentschch*, und die ersteren sprachen zu ihm: „Wenn du einen Kranken siehst, so kuriere ihn, den *kentschch* glaube aber nicht: sie haben ein Menschengesicht, aber einen Vogelleib; glaube nur mir.“

Ein anderes Mal war ich selbst Zeuge des ersten Auftretens eines solchen Anfalls. Eines Tages schlief ein Giljakenknabe von zwölf Jahren, namens Koinyt, der Sohn eines Schamanen, während er bei mir zu Besuch war, nach dem Mittagessen ein und begann, als er aus Versehen durch meinen Gefährten geweckt wurde, unbändig zu toben und zu schreien, indem er alle Tollheiten der Schamanen vollführte und ihre rasenden Schreie ausstieß. Als der Anfall zu Ende war, war das Gesicht des armen Jungen furchtbar abgespannt und schien das Gesicht eines älteren Mannes zu sein. Im Traume erschienen ihm zwei *kechn*, ein Mann und eine Frau; das waren die *kechn* seines verstorbenen Vaters. Sie sagten zu ihm: „Wir haben mit deinem Vater gespielt, nun laß uns mit dir spielen.“ Ein dabei anwesender anderer Giljakenknabe, namens Indyn, beobachtete mit tiefem Staunen das Auftreten des Anfalls. „Jetzt wird

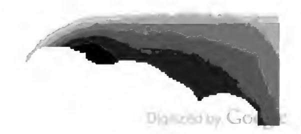
Koinyt kein Mensch mehr sein", sagte er, „der *kechn* will ihn zwingen, sein Gesetz zu halten." In dieser Bemerkung trat mit voller Deutlichkeit die Auffassung des Giljaken vom Schamanen als einem besonderen Wesen, einem Auserwählten der Götter hervor. Aber, wie hieraus ersichtlich ist, wird auch bei den Giljaken die Auserwählung den Auserwählten nicht auf leichte Weise zuteil.

So ist der Schamane — der Auserwählte, eine Persönlichkeit, welche an ihre Kraft und Erwählung glaubt. Dieses Bewußtsein paßt aufs beste zu seiner ganzen physischen Anlage, da die echten Schamanen fast immer Leute sind, welche an verschiedenen Formen von Hysterie leiden, welche erworben oder, wie meistens, ererbt ist. Die Hysterie ist aber bekanntlich der günstige Boden, der die Gabe des Hellsehens, des Halluzinierens, der Fieberphantasien, der Zwangsvorstellungen hervorbringt. Das sind gerade Individuen, die am leichtesten der Hypnose und Autohypnose zugänglich sind. Von Kindheit an ist der zukünftige Schamane durch die Idee seiner Protektion seitens der *kechn* hypnotisiert und benutzt während seiner Séancen des Beschwörens alle zur Autosuggestion erforderlichen Mittel. Die psychologische Erforschung des Schamanentums muß daher, nach unserer Meinung, von der Autohypnose auf hysterischem Boden und natürlich auch von der allen Urvölkern gemeinsamen animistischen Weltanschauung ausgehen. Außer der Gabe des Auserwähltseins hat der Schamane noch einen beneidenswerten Vorzug vor den gewöhnlichen Sterblichen. Ein gewöhnlicher Sterblicher hat bloß eine Seele, ein reicher Mensch zwei, ein Schamane aber kann deren noch doppelt so viele haben. So hatte der Ady-tymowsche Schamane Tschamch, der Vater jenes Knaben-Schamanen *Koinyt*, von dem ich oben redete, im ganzen vier Seelen; die eine gab ihm der Berg, die zweite das Meer, die dritte der Himmel, die vierte das unterirdische Reich. Auch sein minderjähriger Sohn Koinyt hatte während meiner Anwesenheit auf der Insel, obgleich er arm wie Hiob war, doch schon zwei Seelen.



Der Unterschied in der Anzahl der Seelen je nach dem Range bezieht sich nur auf die sogenannten großen Seelen, d. h. die Seelen, die in ihrer Größe dem Körper des Menschen gleichkommen und bei dessen Lebzeiten auf seinen ganzen Organismus verteilt sind. Aber außer diesen großen Seelen haben alle Menschen noch kleine Seelen, welche sich im Kopfe der großen Seelen befinden, nach deren Tod sie sich in die großen Seelen verwandeln und zu Duplikaten der gestorbenen werden. Es ist höchst bemerkenswert, daß der Giljake sich die kleinen Seelen als Ei vorstellt. Diese Vorstellung ist so charakteristisch für die Psychologie des Barbaren, welchen die geheimnisvollen Prozesse der Embryologie mit derselben Notwendigkeit zur Idee der Unsterblichkeit führten, zu welcher einst der große Denker des Christentums durch Nachsinnen über das Faktum des Hervorwachsens der Pflanze aus dem in die Erde versenkten Samenkorn gelangte. Zu Lebzeiten des Menschen spielt diese kleine eiförmige Seele eine ungeheure Rolle. Sie ist es, die dem Giljaken im Traume erscheint, und alles, was er im Traume sieht oder tut und was seiner Ansicht nach lebensvolle Wirklichkeit ist, wird von dieser kleinen Seele verrichtet.

Wieviele Seelen die Schamanen aber auch haben mögen, immerhin sind sie nicht allmächtig. Es treten Fälle ein, in welchen die allermächtigsten Schamanen mit ihren *kechn* zusammen sich doch ohnmächtig erweisen, dem Menschen im Kampfe mit den in ihn gefahrenen bösen Geistern zu helfen. Dieses ist am häufigsten dann der Fall, wenn als Peiniger des Menschen böse Geister des Berges oder des Meeres auftreten. Nachdem sie den Körper zerstört haben, führen diese Herren oft auch die Seele des Toten mit sich fort. Jedoch versteht die von der Last des Körpers befreite Seele, sich zu helfen; sie bringt es fertig, ihrem Verfolger zu entfliehen und sich in der Nähe bei befreundeten Berg- oder Meermenschen zu verstecken. Nach einiger Zeit siedelt die Duplikatseele, nachdem



sie die Gestalt eines Menschen angenommen hat, in eine neue, für uns geheimnisvolle, für den Giljaken aber wohlbekannte Gegend — die *mly-wo* (wörtlich: die Ansiedelung der Toten) über. Übrigens lassen die bösen Geister, nachdem sie den Körper getötet haben, gewöhnlich die Seele in Ruhe, so daß sie sich unbehindert in die neue Welt begeben kann. In die *mly-wo* zu gelangen, ist durchaus nicht schwer. Irgendwo auf der Erde (dieser Ort ist den Sterblichen nicht genauer bekannt) gibt es eine Öffnung, durch welche man nur hinabzusteigen braucht, damit die Seele ihr Ziel erreiche. Dort ist alles wie bei uns: ebensolche Erde, ebensolcher Himmel, Meer, Flüsse, Wälder, nur scheint da die Sonne, wenn wir Nacht haben, und der Mond, wenn wir Tag haben. Die auferstandenen Toten setzen dort ihr Leben in ebensolchen Dörfern wie auf der Erde fort, fangen Fische, töten Tiere, feiern Gentilfeste, heiraten und vermehren sich. Nur werden die Vermögensverhältnisse dort andere: der arme Mensch wird reich, der reiche aber arm. Auch bei den Giljaken finden also, wie man sieht, die Armen ihre Befriedigung nicht in dieser besten der Welten. Aber auch in der neuen Welt erwarten den Menschen Krankheit und Tod. Von da muß die Seele noch in eine dritte Welt hinüberwandern und so weiter dreimal, bis die Seele endlich ganz verkleinert und in immer kleinere Wesen, in einen Vogel, eine Mücke und schließlich Staub verwandelt ist. Zuweilen werden die Seelen auf unserem Planeten von neuem geboren und vollführen wieder eine endlose Reihe von Verwandlungen. Dieses ist hauptsächlich das Schicksal der Frauen.

Doch bevor die Seele in die *mly-wo* gelangt, wartet sie darauf, daß man sie in dieser Welt mit allem Notwendigen versorge, damit sie mit mehr Komfort und Reichtum in die neue Gegend komme. Deshalb wird der Tote in die schönsten Kleider, in lange seidene Röcke gesteckt. Alles, was dem Toten angezogen wird, muß neu sein, alles mit Stickereien versehen, schön und dauerhaft. Dem Manne werden ein, drei

sechs Anzüge, oder in einer das Vielfache von drei betragenden Anzahl, den Frauen zwei, vier, acht usw. Anzüge angezogen. Aus der Vorratskammer werden die teuersten Spieße, Gewehre, Bogen, Netze geholt, und alles dieses tritt die Reise mit dem Toten zusammen an.

Während dieser Vorbereitungen zur weiten Wanderung wird der Tote ohne Unterlaß mit den auserlesensten Gerichten bewirtet. Vom Morgen bis tief in die Nacht hinein kochen die Kessel und drängt sich das Volk in der Jurte. Man ißt und trinkt wie beim Bärenfeste, und von jedem Gerichte erhält der Tote einen Teil. Wenn man raucht, wird die Pfeife an die Lippen des Toten gelegt, damit er an diesem beliebtesten Genusse des Giljaken Anteil nehme. Der Brauch verlangt es, daß, solange der Tote im Hause ist, seine Umgebung sich amüsiere, scherze, lache. Stille im Hause des Toten — ist Sünde. Wenn alle Vorbereitungen beendigt sind, wird der Tote mit Riemen an eine Narte gebunden und neben ihn sein Lieblingshund gelegt. In diesem Hunde wird einige Zeit hindurch die kleine Seele des Toten wohnen. Später wird der Hund an der Stelle angebunden, wo der Tote schlief, und erhält die besten Speisen; einige Monate später aber, wenn die kleine Seele wieder an ihren Platz zurückgekehrt ist, wird der Hund in die Fremde verkauft.

Endlich wird der Tote an den Ort gebracht, wo seine Gebeine ewig bleiben sollen. Hier erwartet ihn sein letztes irdisches Lager — ein hoher symmetrisch zusammengelegter Scheiterhaufen, auf dem er sorgfältig mit dem Gesicht nach Westen gelagert wird. Zum letztenmal steigen zu ihm empor und weinen die Frau, der Mann, die Mutter — wenn der Tote minderjährig, die Frau seines älteren Bruders — wenn er unverheiratet ist. Darauf wird der Scheiterhaufen von allen Seiten mit geheiligtem Feuer, das durch Reibung gewonnen wurde, angesteckt. Wenn das Feuer den Körper des Toten erreicht, beeilen sich alle, ihm den letzten Tribut zu erweisen,

indem sie noch Holz zum Scheiterhaufen herbeitragen. Sogar kleine Kinder nehmen daran teil. Vier Mann mit langen Stangen stehen zur Seite, schieben die Holzscheite zurecht und richten sie gegen den Körper des Toten, damit er schneller und besser brenne. Gleichzeitig werden Narten, Kessel, Spieße zerbrochen und Hunde getötet, wodurch die Seelen dieser Gegenstände zur Begleitung des Toten freigemacht werden. . . . Die Asche wird mit Birkenrinde bedeckt und vom Toten bleibt buchstäblich nichts als Staub übrig.

Auf dem Verbrennungsplatz wird ein mit der Wurzel ausgerissener Baum aufgerichtet. Darauf setzt sich das Volk um die Kessel mit dem Fleische der getöteten Hunde herum, und es wird ein Teil desselben verzehrt, ein anderer Teil aber nach allen Seiten geworfen. Bei der Rückkehr erfolgt nur für kurze Zeit eine Einkehr in die Jurte des Toten, um die dort aufgestellten Speisen zu kosten, worauf alle auseinandergehen.

Nach einigen Tagen wird nicht weit vom Verbrennungsplatz die kleine Nachahmung eines Hauses mit einem Türchen und Fensterchen auf der Erde aufgestellt. Darin befindet sich eine Puppe — ein Mensch in Seide gehüllt; darüber ist das Bild eines Kuckucks, der Göttin der Liebe nach der Giljakischen Mythologie, angebracht; ringsherum aber werden Utensilien zum Essen und Rauchen aufgestellt: Schüsseln, Teller, Körbchen aus Birkenrinde mit allerlei Eßwaren, Pfeifen, Tabak usw. Von Zeit zu Zeit kommen die Verwandten und erneuern die Gaben, aber nach einigen Monaten hören die Gaben auf, da die Seele des Toten sich schon am neuen Orte hat einrichten können und nun nichts mehr bedarf. Noch einmal wird dann des Toten am Bärenfeste gedacht. . . .

Derartig sind in kurzen Zügen die religiösen Anschauungen und Gebräuche der Giljaken.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt.[1] Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

10 Griechische und römische Religion

(1903) 1904 1905

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Die Hauptfortschritte in der Erforschung der Religionen des klassischen Altertums sind, um es kurz zusammenzufassen, vornehmlich in drei Richtungen gemacht worden und werden, wie es mir scheint, in eben diesen Richtungen in den nächsten Jahren gemacht werden können und müssen.

[1] Nur ein Stück des Berichtes über archäologische Funde und Forschungen kann aus besonderen zwingenden Gründen erst im nächsten Jahrgang nachgebracht werden. Im nächsten Jahrgang wird v. Domaszewski unsere Berichte dadurch ergänzen, daß er über „Epigraphische und numismatische Literatur", die für unser Gebiet wichtig ist, referieren wird.



Eine älteste Schicht religiöser Anschauungen, die tief unter die bisher bekannten reicht, ist durch die glänzenden Erfolge vornehmlich der kretischen Ausgrabungen aufgedeckt worden. Die „achäische Religion“ wird eins der wesentlichsten Probleme der nächsten Zeit sein. G. Karo hat bereits die Leser des Archivs über das Bisherige orientiert (VII 117 ff., VIII 144 ff., 148 f., s. im besondern auch von Duhn VII 264 ff.) und tut es weiter im ersten Teil seines Berichtes über „archäologische Funde und Forschungen“, in diesem Hefte S. 511 ff.

Ferner ist es das Gebiet der „hellenistischen Religion“, wenn man so zusammenfassen darf, dem namentlich die Funde der Papyri und ein großer Teil der Inschriften und Monumente, die bei den Ausgrabungen der letzten Zeit zutage gekommen sind, das wertvollste Material und treffliche Forscher zugeführt haben.

Und endlich sind die Fortschritte auch jetzt schon nicht gering, die die Untersuchung der einzelnen Bestandteile des „Synkretismus“ der hellenistischen Religion und der Religionen der letzten Jahrhunderte des Altertums gemacht hat. Nur so wird allmählich Stück für Stück das Fundament gelegt, auf dem eine wissenschaftliche Erfassung des Unterganges der antiken Religion und der Genesis des Christentums sich aufbauen kann.

Das Bestreben und die Fähigkeit, die Unterschicht des religiösen Denkens zu erkennen, die bei den meisten Völkern in mehr oder weniger gleichen Formen zutage tritt, ist merklich in den letzten Jahren gewachsen. Die Anregungen der Ethnologie und der Volkskunde machen sich immer stärker geltend, ja es droht bei Arbeitern, die nicht auf dem festen Boden ihrer, also in unserem Falle der klassischen Philologie stehen und in steter Beziehung zu den Quellen, den Autoren und Denkmälern, leben, eine Modeform der Vergleichung einzelner herausgehobener Züge sich auszubilden, die eine naturgemäß langsam vorschreitende, notwendige Arbeit nur hindert und



diskreditiert. Aber in der Tat, keins der alten Probleme griechischer und römischer Mythologie, die einstweilen mit Recht zurückgetreten sind, läßt sich wirklich lösen ohne tiefere Kenntnis des Formen- und Motivenschatzes der Volksreligion. Diese Erkenntnis ist bei vielen noch lange nicht durchgedrungen, sie würden sonst z. B. den Hypothesen über Provenienz und Wanderung mythischer Gestalten und Geschichten innerhalb der griechischen Stämme viel skeptischer gegenüberstehen. Es gilt hier ernstlich die Forderung, daß „der Philologe eigentlich zugleich Ethnologe, der Ethnologe zugleich Philologe sein soll", will er in diesen Dingen auch nur die Fragen richtig stellen. Oldenberg spricht, anknüpfend an diese von Caland formulierte Forderung in den vortrefflichen Erörterungen über Religion und Mythologie in der „Vedaforschung" (Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1905) das aus, was längst meine feste Hoffnung ist: „Wer diese beiden Qualifikationen in sich vereint, wird in der Tat die Materialien so reichhaltig und ihr Verständnis großenteils so naheliegend finden, daß etwas wie eine Formenlehre dieser religiösen oder quasireligiösen Gebilde wohl erreichbar scheinen wird."

Nur die hauptsächlichsten und charakteristischen Leistungen des letzten Jahres, je nachdem der letzten Jahre können hier herausgehoben werden aus der Fülle des Gedruckten.[1] Es versteht sich von selbst, welche Bedeutung neue gute Editionen der Schriftsteller, die unsere Quellen sind, für alle unsere Arbeit haben. Von den Monumenten und Inschriften nicht weiter zu

---

[1] Ich lasse im allgemeinen Zeitschriftenaufsätze unerwähnt, da sie in der *Volkskundlichen Zeitschriftenschau* der *Hessischen Blätter für Volkskunde,* deren trefflicher erster zusammenfassender Band für 1903 (Leipzig, Teubner, 1903) vor kurzem erschienen ist, alle mit kurzer Inhaltsangabe sorgfältig registriert werden. Im übrigen weiß ich natürlich, daß ein Zeitschriftaufsatz oft viel wichtiger ist als ein Buch, und mache demgemäß Ausnahmen. Ich mußte schon um der Knappheit des Raumes willen vieles unerwähnt lassen und noch zuletzt den ausführlicheren Bericht vielfach kürzen und zusammenstreichen.

reden (die Werke über Thera, Priene, die Berichte und Veröffentlichungen über Milet, Ephesos, Delos, Delphi, Kos, neuerdings die über Lindos usw. brauchen hier nicht aufgeführt zu werden; wie nützlich Dittenbergers neue Sylloge, Orientis graeci inscriptiones selectae I und II, Leipzig, Hirzel, 1903 und 1905, jedem ist und sein muß, mag auch hier erwähnt sein), die neue handliche Ausgabe des Pausanias von Spiro, die Ausgabe des Libanios von Förster, des Proklos zu Platons Timaeus von Diehl, C. Musonii Rufi reliquiae von O. Hense, die Sammlung der Fragmente der alten Stoa von Arnim (Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig, Teubner, I 1905, II, III 1903) haben reiches Quellenmaterial mannigfach verbessert und zu bequemerem Gebrauche zugerichtet. „Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch“ von Hermann Diels (Berlin, Weidmann, 1903) sind bereits auch für viele, die nicht als Philologen an die Texte herantreten, unentbehrliches, zuverlässiges Hilfsmittel. Vom „Catalogus codicum astrologorum graecorum“, der wichtigen Grundlage einer Erforschung astrologischen Aberglaubens im Altertum, sind uns 1903 und 1904 drei neue Bände beschert worden: IV Codices Italicos praeter Florentinos Venetos Mediolanenses Romanos descripserunt Dominicus Bassi, Franciscus Cumont, Aemygdius Martini, Alexander Olivieri (Bruxellis, Lamertin, 1903); VI Cod. Vindobonenses descr. Guilelmus Kroll, 1903; V Codicum Romanorum partem priorem descr. F. Cumont et F. Boll (ebenda 1904). Die Textbearbeitung altchristlicher Literatur ist wesentlich gefördert in dem ersten Bande der Clemensausgabe Stählins (1905) und in der Ausgabe von des Eusebius Theophanie durch Gressmann (1904) nach dem ausgezeichneten Eusebiusbande Heikels (1902) und dem Origenesbande (Johanneskommentar) Preuschens (1903) (alles Bände der Berliner Akademieausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Hinrichs). Des Eusebius praeparatio Evangelica hatte schon 1903 eine neue

wie billig, ganz ab und hege ungeschmälerte Bewunderung für das Ringen mit dem ungestalten Stoff, von dem der Verf. sich nicht überwältigen läßt. Der Abriß der griechischen und römischen Religionsgeschichte in der neuen (3.) Auflage von Chantepie de la Saussayes Handbuch[1], diesmal von Holwerda bearbeitet, kann dem, der einen kurzen Überblick sucht, vortreffliche Dienste leisten. Nichts von solcher enzyklopädischen Belehrung, um so mehr fruchtbare Anregung in originellen Gedanken gibt das nur kurze Resümee, das v. Wilamowitz im „Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1904" von seinen im Hochstift gehaltenen fünf Vorträgen über Geschichte der griechischen Religion gegeben hat.

Einen wesentlichen Teil gerade der Probleme, die heute im Vordergrunde des Interesses stehen, umfaßt das Buch der Jane Ellen Harrison „Prolegomena to the Study of Greek Religion" (Cambridge, Univ. Press 1903). Man spürt hier so recht die Einwirkung der Ethnologie und des „Folklore". Die Darlegungen über die Bräuche der Diasien, Anthesterien[2], Thargelien, Thesmophorien sind zum Teil ganz ausgezeichnet. „The first preliminary to any scientific understanding of Greek religion is a minute examination of its ritual", das sollte man auch bei uns ernstlich lernen. Freilich wird die Unterscheidung eines „olympischen" und „chthonischen" Rituals vielfach nur auf den Unterschied höherer und niederer Stufen religiösen Denkens, am wenigsten auf eine Art Rassenverschiedenheit zurückgehen, wie denn auch das oft so bequeme „Rassenproblem" erst dann eine Rolle spielen kann, wenn wir mehr von den religiösen Denkformen wissen, die allen Menschen

[1] Das Buch erscheint jetzt auch in französischer Übersetzung (Paris, Armand Colin) von Henri Hubert, von der bis jetzt eine von eben diesem Übersetzer verfaßte „Introduction" durch die Güte des Verfassers in meine Hände gelangt ist.

[2] Die Etymologie von Ἀνθεστήρια, die nach Verrall gegeben wird, kann ich nur für eine Verirrung halten.

gemeinsam sind. Die Mysterienkulte, namentlich auch Dionysos und Orpheus finden eine vielfach ganz meisterhafte Behandlung, so daß einem solche Torheiten wie die, daß Orpheus eine geschichtliche Person und die Satyrn ein thrakischer Volksstamm gewesen seien, ganz unbegreiflich erscheinen. *Τραγῳδία* wird von *τράγος* „Spelt“ abgeleitet — das kann man gar nicht mehr ernst nehmen, wie denn die Verfasserin der Hexerei mit Etymologien bedenklich ergeben ist. Aber ihr ganzes Buch kann jedem Religionshistoriker die reichste Förderung bringen.[1]

In letzter Stunde kommt noch ein neues Werk J. G. Frazers durch des Verfassers Güte in meine Hände: „Lectures of the early history of the kingship“ (London, Macmillan, 1905). Es setzt wieder bei den merkwürdigen Traditionen von dem Zweig und dem König in Nemi ein und gibt viel außerordentlich Wertvolles über die Zaubermacht des alten Priesterkönigs, namentlich auch über römische Traditionen, über den *ἱερὸς γάμος* und vieles andere mit der bekannten ungemeinen Belesenheit. Im allgemeinen wird am meisten für das Verständnis der Magie aus Lecture II zu gewinnen sein.[2]

---

[1] Man sollte auch das nachahmen, daß die hauptsächlichen Denkmäler einfach in kleinen Abbildungen dem Texte beigegeben werden. Das macht heute kaum mehr Kosten als der Satz und ist vielfach ganz unentbehrlich. — Hier sei auch auf die lehrreichen Darlegungen der Mrs. Harrison *Mystica vannus Iacchi* im *Journal of Hellenic studies* XXIII 1903, 292 ff., XXIV 1904, 241 ff. und *Annual of the British School of Athens* X 1903/04, 144 ff. hingewiesen.

[2] Zum Verständnis primitiver Vorstellungen, auch gerade vom Zauber, glaube ich in meiner *Mutter Erde* Wesentliches ausgeführt zu haben, namentlich in dem Kapitel über den Fruchtbarkeitszauber, die Phallen im Ritus u. a. S. 92 ff., allgemeinere Gesichtspunkte S. 99 ff. Ich ergreife die Gelegenheit, um auf einen Aufsatz hinzuweisen, der wenig bekannt sein und gerade den Philologen wohl durch mancherlei Mängel der Arbeitsart leicht abstoßen dürfte, der aber vielerlei weitreichende Gesichtspunkte berührt: *Über die androgynische Idee des Lebens* von L. S. A. M. v. Römer, Arzt, med. doct[s] zu Amsterdam, im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* hrsgg. von Dr. med. Magnus Hirschfeld, V. Jahrg. II. Band, Leipzig, Spohr, 1903, S. 711—939. Für das Verständnis auch

Die starke Einwirkung der Ethnologie ist auch das wesentliche Charakteristikum eines Werkes, das in Frankreich erschienen ist und viele oder besser vielerlei Probleme berührt und streift, fördert und anregt. Wir können Salomon Reinach dankbar sein, daß er so viele seiner an Körper oft sehr kleinen, aber immer klugen und originellen, geradezu unheimlich zahlreichen Kinder, die er in alle möglichen Bewahranstalten gegeben hatte, die unsereins niemals besucht, in einem so stattlich gebauten Findelhaus vereinigt hat („Cultes, mythes et religions“ I, Paris, Leroux, 1905). Bei manchen der Kleinen ist es schade, daß sie der Vater nicht noch etwas im Hause behalten, bis sie größer und reifer geworden waren. Aber, ohne Bild gesprochen, alle Aufsätze zeugen von der immensen Belesenheit des Archäologen und Ethnologen, man möchte sagen, des Polyhistors. Die Aufsätze über gallische Religion, über die zu urteilen ich gar nicht wagen würde, haben ihren besonderen Wert; die vielen Aufsätze, die sich z. B. mit der Theorie des Opfers, dem Ursprung der Ehe, dem Ursprung der Kunst, dem Ursprung der Zähmung der Haustiere, dem Ursprung des Schamgefühls, überhaupt so vielfach mit Aufklärung der Vorstellungen und durch die Vorstellungen der primitiven Völker, besonders Tabu und Totem befassen, könnten bei uns aufklärend, hier und da wegweisend wirken[1],

der antiken androgynen Gottheiten sind einige dieser Ausführungen nicht ohne Bedeutung. Eben jetzt, hundert Jahre nach seinem ersten Erscheinen, ist das alte Phallusbuch von J. A. Dulaure *Les divinités génératrices ou le culte du Phallus chez les anciens et les modernes,* Paris, Société du Mercure de France, 1905, wieder herausgegeben. Nimmt man das gelehrte „chapitre complémentaire“, vor allem auch zur Korrektur der verkehrten Grundanschauung Dulaures, hinzu, wird man viel Belehrung schöpfen können. Zu dem, was ich in dem genannten Kapitel meiner *Mutter Erde* ausführe, findet sich eine Fülle durchaus bestätigenden Materials.

[1] *L'art et la magie* (125 ff.) hat, wie mir scheint, besonders neue und eigene Gedanken; ich hebe noch hervor den Aufsatz über Fürbitten für die Toten bei den Orphikern (312 ff., absolut einleuchtend), über den Saturnalienkönig (332 ff., nach Wendland und Frazer, trotz Reich in allem Wesentlichen meines Erachtens richtig, s. u.).

auch wenn man Reinachs Lösung mannigfach ablehnen wird.[1]

Es sei hier zunächst noch von einigen wesentlichen Leistungen die Rede, die sich um die Unterschicht der antiken Religion, Rudimente roherer primitiver Gottesverehrung, um den Volksglauben und den Volksbrauch bemühen. Eine ganz ausgezeichnete bequem brauchbare Zusammenstellung über Steinkult und Klotzkult, Baumkult, Tierkult der Griechen gibt das nunmehr deutsch erschienene Buch von M. W. de Visser „Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen" (Leiden, Brill, 1903). Der wesentliche Wert der Berliner Dissertation von Friedrich Böhm „De symbolis Pythagoreis", 1905, besteht darin, daß zu den einzelnen Symbolen sichere Analogien aus griechischem und auch anderem Volksglauben zusammengestellt werden. Auch solche Arbeiten wie die kleine deutsche Schrift von Dr. med. Carl Möller „Die Medizin im Herodot", Berlin, Karger, 1903, werfen mannigfach Licht auf Volksbrauch und Volksglauben. Wesentlich der Erkenntnis der Volksreligion, im besonderen der religiösen Arithmetik dienen die wie immer ausgezeichnet gelehrten, durch die Fülle des Gesammelten und die Sorgfalt des Sammlers hervorragenden neuen Arbeiten von W. H. Roscher „Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik" (des XXI. Bandes der Abh.

[1] Ein Fehler, der mehrfach hervortritt, scheint mir der zu sein, daß bei der Vergleichung einzelner antiker Überlieferungen und einzelner sonstwo bezeugter Riten wider die natürliche Interpretation die volle Analogie erst erdeutet wird. So ist in dem, was kürzlich S. Reinach über *Xerxès et l'Hellespont* (*Revue archéologique* VI, Juillet-Août 1905) geschrieben hat, der Sinn der Überlieferung über die Geißelung des Meeres, das Hineinwerfen von Ketten, die Verfluchung völlig umgekehrt durch das Hilfsmittel, gegen das an sich nichts einzuwenden ist, daß die Griechen den Ritus mißverstanden hätten. Wie aus der Geißelung, der „Ankettung", der Verfluchung des Meeres ein Vermählungsritus wird, muß man nachlesen. Die Ketten sind eben ineinandergegliederte Eheringe.

der philol.-hist. Klasse der Kgl. sächs. Ges. der Wiss. No. IV, Leipzig, Teubner, 1903), und „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den Ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen enthaltend“ (des XXIV. Bandes der Abh. usw. Nr. I, ebenda 1904). Die Lektüre der letzteren Schrift empfehle ich namentlich denen, die bei jeder antiken Siebenzahl gleich ihren Spruch von semitischem Einfluß, jetzt natürlich babylonischem, sprechen.

Mit einer gewissen Planmäßigkeit sind in etlichen Bändchen der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ Probleme der Volksreligion gefördert worden. Blecher hat in seiner Arbeit „De extispicio capita tria scripsit et imaginibus illustravit, accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum“, V. u. V. II 4 (Gießen, Töpelmann, 1905) hauptsächlich die Verschiedenheit des griechischen und römischen Brauches der Eingeweideschau dargetan, den seltsamen Ritus aus seiner isolierten Betrachtungsweise herausgehoben und wohl dem Verständnis aus primitiven Denkformen näher gebracht. Das Material ist nach der Gepflogenheit der V. u. V. zuvor möglichst vollständig gegeben. Den griechischen Volksglauben vom jüngsten Gericht durch seine mystische Entwickelung und höhere literarische Ausgestaltung legt L. Ruhls Arbeit dar „De mortuorum iudicio“ V. u. V. II 2 (Gießen, 1903). Der Teil einer Gießener Preisschrift von Wilhelm Schmidt, der als Dissertation Hannover, Berenberg, 1905 erschienen ist „De die natali apud veteres celebrato quaestiones selectae“ wird, wie wir hoffen, in Kürze vervollständigt neu erscheinen, und erst dann wird der religiöse Untergrund all der mannigfaltigen Riten und Bräuche klar erkennbar werden.

Die Entwickelung der Formen des Gebets, der Motive und Zwecke des Betens ist eine Aufgabe, deren Lösung nicht bloß für die Geschichte antiker Religion, sondern auch für die Quellen und Grundlagen mannigfacher literarischer Denkmäler von größter Bedeutung wäre. Zwei Gießener Dissertationen von Fr. Adami „De poetis scaenicis graecis hymnorum sacro-

rum imitatoribus", Fleck. Suppl. XXVI 1900, 213 ff. und Car. Ausfeld „De Graecorum precationibus quaestiones" ebenda XXVIII, 1903, 503 ff. hatten das Problem von ganz verschiedenen Seiten rüstig angegriffen. Auf ihnen fußt in wesentlichen Punkten die vortreffliche Arbeit Konrat Zieglers „De precationum apud Graecos formis quaest. selectae", Breslauer Diss. 1905; er führt namentlich die Untersuchung der Form, insbesondere der syntaktischen Form der Gebete selbständig weiter. Recht wertvoll sind die Resultate über Entwickelung und Verhältnis des Imperativs und Optativs im Gebet (dazu sehe man Delbrücks Vgl. Syntax II 358), die Zusammenstellungen über die angerufenen Götter, der Formeln der Anrufung zu hören, zu sehen im zweiten Kapitel. Die Dissertation ist nur ein Teil der dringend erwünschten ganzen Untersuchung.[1] Weiteren Studien kann auch die allgemein gehaltene Skizze dienlich sein, die sich in L. R. Farnells drei Vorlesungen „The Evolution of Religion, an anthropological study" (London, Williams and Norgate, 1905) als vierte findet „The Evolution of Prayer from lower to higher forms", S. 163 ff.

Riten des Zaubers, deren fundamentale Bedeutung für die Erkenntnis aller primitiveren Religionsformen auch bei den Philologen hier und da begriffen zu werden anfängt, haben durch einige treffliche Arbeiten weitere Erforschung erfahren. Die bedeutsamste von ihnen ist die eben von Wünsch als Ergänzungsheft des arch. Jahrbuchs VI 1905 herausgegebene Publikation und Deutung eines „antiken Zaubergeräts aus Pergamon". Durch seine scharfsinnige Sorgfalt erkennen und betrachten wir nun den Apparat eines antiken Zauberers und verstehen die antike Literatur, die ihn kannte. Der antike Liebeszauber wird behandelt von Richard Dedo „De antiquorum superstitione amatoria (Diss. Greifswald, Abel, 1904) und neben dieser Arbeit hat die von Ludwig Fahz „De

[1] S. 7 f. fehlt wohl nur durch ein Versehen bei der Aufzählung der vorhandenen Zauberpapyri der zweite Leidener W. hinter meinem Abraxas.



poetarum Romanorum doctrina magica“ (Relgesch. Vers. und Vorarb. II 3, 1904) noch die besondere Bedeutung, daß sie römische Dichter (Lucan) als Benutzer eines Zauberbuches zeigen, wie wir sie jetzt als Papyrusbücher wieder lesen können. Den inzwischen zu einer großen Menge angewachsenen Bestand der Verfluchungsinschriften, der defixiones, hat in einem äußerst nützlichen und sorgfältig gearbeiteten Bande im vorigen Jahre vereinigt vorgelegt A. Audollent „Defixionum tabellae quotquot innotuerunt“ etc. (Paris, Fontemoing, 1904; es sind 301 Nummern). Neues Material ist zu den griechischen Zauberpapyri nicht hinzugekommen; aber auch der Bearbeiter und Benutzer der griechischen Texte kann nicht vorübergehen an der Publikation von F. Cl. Griffith und Herbert Thompson „The demotic magica Papyrus of London and Leiden“ (mit Übersetzung ins Englische), London 1904, vol. II Hand Copy of the text, London 1905 (Griechisches zwischen dem Demotischen s. p. IV, XV, XXIII, verso VIII—XII). Die Texte bieten außerordentlich viel Besonderes und Neues.

Es nimmt mich immer wieder wunder, daß der unermeßliche Gewinn, der aus den Zauberpapyri nach so vielen Seiten hin zu erlangen ist, nur so wenige Arbeiter lockt. Wie mancher, der religionsgeschichtliche Arbeit tun will, täte besser hier sich zu mühen als um Probleme herumzureden, zu deren Lösung er doch nichts beitragen kann. Nach dem Schema der „Papyrologie“ gehören sie weder zu den Urkunden noch zu den literarischen Papyri; denn daß sich hier die große religiöse Literatur von Jahrhunderten niedergeschlagen hat, ist nur sehr wenigen deutlich. Die Unbekanntschaft mit den magischen Papyri macht sich zum Schaden so mancher religionshistorischen Arbeiten, auch der letzten Jahre, bemerklich, und da die wichtigste Publikation von Wessely in den Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Klasse XXXVI Band 1888, allerdings so ohne eigene recensio und emendatio kaum benutzbar ist, habe ich es mit einem meiner Schüler

zusammen unternommen, zunächst wenigstens das kapitalste Stück dieser Literatur, das große Pariser Zauberbuch, in einer neuen Ausgabe vorzulegen. Ich sage das nur darum schon jetzt, weil ich zugleich bekanntgeben möchte, daß eine (ausgezeichnete, das Original, was den Text selbst angeht, völlig ersetzende) Photographie des ganzen Papyrus in meinem Besitze ist und Abzüge davon gegen Ersatz der Kosten vom Philologischen Seminar in Heidelberg bezogen werden können. Wie viel Neues bei einer Neuvergleichung dieser Papyri zutage kommen kann, zeigt auch die Entdeckung von Ludwig Fahz, daß vom Papyrus Mimaut du Louvre noch eine Reihe weiterer Blätter vorhanden ist, außer denen, die Wessely ediert hat (a. a. O. S. 127 ff.). Er wird sie alsbald veröffentlichen.

Diesen Abschnitt, der sich mit den Arbeiten beschäftigt, die mit Volksreligion einen engeren Zusammenhang haben, darf ich nicht schließen, ohne auf den reichen Thesaurus neugriechischer Volksüberlieferungen hinzuweisen, den uns Politis 1904 geschenkt hat: *Βιβλιοθήκη Μαρασλῆς. Ν. Γ. Πολίτου Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. παραδόσεις, μέρος Α' καὶ Β' ἐν 'Αθήναις*, Beck und Barth, 1904. Der erste Band enthält in 1013 Nummern das Material, der zweite gibt bisher die Erläuterungen zu Nr. 1—644. Freilich muß man nicht meinen, hier direkte Ausläufer oder Parallelen zu altgriechischen Überlieferungen zu finden; diese Geschichten und Sagen und Märchen stehen den altgriechischen nicht näher als irgendwelche andere eines verwandten Volkes. Aber die immer lehrreichen Analogien sind hier durch die Gelehrsamkeit des Kommentators in besonderem Maße geeignet, die Kenntnis eines Gebiets zu vertiefen, die über das Stadium der Materialsammlung eigentlich noch nirgends hinausgekommen ist.[1]

[1] Diejenigen, die sich weiter in der neueren Literatur der „Volkskunde" umsehen wollen, möchte ich auch hier auf den trefflichen Bericht von A. Strack in den *Jahresber. f. neuere deutsche Literaturgeschichte* XI, *Volkskunde* 1900, 1901, I 5, hinweisen.

Es gilt nun aber von den Arbeiten zur eigentlichen griechischen Mythologie und Religionsgeschichte[1] die hauptsächlichsten hier zu nennen. Ich stehe nicht an, in der Berliner Dissertation von Paul Friedländer „Argolica, quaestiones ad Graecorum historiam fabularum pertinentes“ cap. I—III (das Ganze soll später erscheinen) eine der besten mythologischen Arbeiten der letzten Jahre zu begrüßen. In den letzten Zeiten sind wohl kaum die Sagen einer Landschaft so gut behandelt worden; hier machen sich die üblichen unvorsichtigen Hypothesen über Sagenwanderung und Sagenverschiebung (wie sie auch für Bethes neueste Untersuchungen das, wie mir scheint, gänzlich brüchige Fundament abgeben)[2] nicht geltend, und wenn auch hier und da manches Bedenken wie natürlich bleiben muß, so ist vieles (besonders auch über Io und die Danaiden)[3] trefflich untersucht. Besonders hebe ich hervor die beiden appendices I de solis itinere converso, II de Oreste et Pyrrho (wo Fr. mir gegen Radermacher Jenseits S. 51 und Usener Archiv VII 313ff. recht zu haben scheint).

Ich möchte doch bei dieser Gelegenheit einmal darauf hinweisen, daß das, was Assyriologen über die Beeinflussung Homers — ob es sich um Einwirkung auf die Bildung des Mythos oder um direkte literarische Einwirkung im einzelnen

[1] Über Useners Aufsatz *Keraunos*, der einen wesentlichen Nachtrag zu seinen *Götternamen* bildet, Rhein. Mus. N. F. LX 1905, 1 ff., spreche ich hier nicht weiter, so wenig wie über seine „Dreiheit“, die schon 1903 erschien, s. oben.

[2] Sein zweiter Vortrag zu Homer *Die troianischen Ausgrabungen und die Homerkritik* ist erschienen *Neue Jahrb.* VII 1904, 1 ff., vgl. ebenda VII 1901, 657 ff. Es wird vor allem dabei bleiben, daß der Kampf bei den Schiffen, daß wesentliche Motive der ganzen Sage und Dichtung nur dann Sinn haben, wenn ein Wikingerzug aus dem Mutterlande angenommen wird. Aus der ἀριστεία des bei Rhoiteion ansässigen Aias konnte das nicht erwachsen. Aber wir müssen ja warten, bis Bethe seine ganze Darlegung gibt.

[3] Die argolische Sage von den Proitostöchtern wird auch im ersten Abschnitt der Münchner Dissertation von Oskar Meiser *Mythologische Untersuchungen zu Bakchylides*, 1904, behandelt.

handeln soll, wissen sie offenbar selbst noch nicht — mehr andeuten und munkeln als darlegen, nicht aus Einseitigkeit und Verstocktheit von den klassischen Philologen abgelehnt wird. Wir haben, denke ich, gegen Erkenntnis, die aus Babylon kommt, gerade so wenig etwas wie gegen irgendwelche anderswoher kommende. Aber wir sehen das Schauspiel, daß Männer, die auf religionsgeschichtlichem Gebiet ganz Neulinge oder ganz unwissend sind, ihre erste Verwunderung über Übereinstimmungen von Motiven des Mythos u. ä., die jeder, der mit solchen Dingen umgeht, immer und überall wiederzufinden gewohnt ist, in Gestalt von Entlehnungshypothesen zu Markte bringen. Im Neuen Testament erleben wir es andererseits, daß Dinge, deren Entwickelung wir mit voller Sicherheit kennen, mit Ignorierung dieser klaren Entwickelung, mit Überspringung aller nach Zeit und Kultur trennenden Abgründe als aus Babylon entlehnt bezeichnet werden. Dieses Stadium der Forschung, das bei dem Sturm der Entdeckungen nur zu verzeihlich ist, wird die neue Wissenschaft hoffentlich bald überwunden haben. Dann erst wird man sachliche Einwände ruhig würdigen.

Von einigen neuerdings erschienenen Untersuchungen über altgriechische Mythen würde ich gar nicht reden, wenn es nicht gerade auf diesem Gebiete Pflicht wäre, auch auf das hinzuweisen, was verfehlt ist und keine Nachfolge mehr finden sollte. S. Eitrem hat schon etliche Probleme mit unleugbar großem Fleiß und großem Scharfsinn behandelt, aber was er in der Abhandlung „Die göttlichen Zwillinge der Griechen“ (Videnskabselskabets Skrifter II histor.-filos. Klasse 1902. Nr. 2. Christiania 1902. 124 S.) leistete, war außer dankenswerten Zusammenstellungen eine sehr bedenkliche Kunst des Ineinandersehens grundverschiedener Gestalten. Nicht nur die Zwillingspaare werden herangezogen, auch die Brüder- und Schwesternpaare überhaupt, Mütter und Töchter, gegensätzliche Paare wie Antiope und Dirke (S. 46), ja Einzelgestalten wie Helena (32),

Odysseus (7), Penelope (24), Asklepios (99). Durch Ausweitung und Verengerung des Überlieferten kommt er überall zu seinem Ziel, wozu dann freilich auch solche lexikalische Kunststücke wie *αἰδώς* = Stolz (34 vgl. 23 f.) gehören. Der Methode, wie sie in der „Phäakenepisode in der Odyssee“ (a. a. O. 1904, Nr. 2) ausgeübt wird, will ich nicht jede wissenschaftliche Berechtigung absprechen. Es ist viel Scharfsinn darauf verwandt, die Nausikaa- und die Athenaversion in der Episode zu scheiden, die der Redaktor durcheinandergeflochten haben soll. Es mag sein, daß über diese meines Erachtens ziemlich unnützen Exerzitien am Homer zu urteilen die Zeit noch nicht reif ist, dazu ist sie reif, um über Eitrems „Kleobis und Biton“ (ebenda 1905, Nr. 1) zu sagen, daß es das klare Grundmotiv der ganzen Legende vergewaltigen heißt, wenn man, noch dazu auf Grund eines späten Sarkophagreliefs der Kaiserzeit in Venedig (Archäol.-ep. Mitt. aus Österreich VII 1883, T. II), schließlich herausbringt, daß die Mutter Selene sei; sie stürmt mit ihren Söhnen täglich über den Himmel, die Söhne sind Morgen- und Abendstern; dann muß auch die Mutter gestorben sein und der Tod der „Himmelszwillinge“ ist eben das frühe Erlöschen des Morgensterns, dem das Schwinden des Mondes alsbald folge usw. Abgesehen von dieser abgestandenen Wettermythologie — die sogar in sich der reine Gallimathias ist: wie sollen denn Morgen- und Abendstern zugleich mit Selene über den Himmel eilen? warum sterben beide Brüder, wenn doch das Erlöschen nur für den einen charakteristisch ist? (s. L. Deubner, Berl. phil. Wochenschr. 1905, Nr. 44 S. 1404) —, kann man denn wirklich nicht die Geschichte von den Jünglingen, die ihrer Mutter den heiligen Dienst leisten und als höchstes Glück den schönsten Tod finden, nehmen wie sie ist? Muß denn die Pest der Deutung und Umdeutung auch die klarsten Motive zu Tode quälen wollen?

Es mag hier auch noch das kleine Büchlein — äußerlich ist es so hübsch — genannt sein, das Maurice Bloomfield

geschrieben hat „Cerberus the Dog of Hades“ (Chicago und London 1905). Die ganze Langsamkeit des Fortschritts mythologischer Einsicht sieht man daran, wie viel Beifall dies Werkchen gefunden. Im Handumdrehen ist die Zusammenstellung mit den Hunden des Yama fertig, die Hunde sind im Himmel, und Cerberus, der ursprünglich ein Paar von Cerberi war, ist Sonne und Mond, Tag und Nacht. Das ist „komparative Mythologie“. Eine „vergleichende Mythologie“, die diesen Namen verdient, hat längst begriffen, daß Kerberos ein Hund ist und ein Hund bleibt, der furchtbare Fresser der Tiefe, wie ihn so viele Volkssagen kennen, der in alter Sage und Literatur dann seine bestimmte Entwickelung durchmacht (Nekyia 49 ff.). Aber die höhere Mythologie fängt offenbar erst da an, wo für die Überlieferung etwas anderes eingesetzt, wo „umgedeutet“ wird.

Zum Glück sind solche Arbeiten aber doch nicht mehr so häufig, wie sie es noch vor nicht langer Zeit waren. Freilich sind auch Arbeiten selten geworden, die sich mit hellenischer Religion in ihren höheren und höchsten Schöpfungen befassen, also etwa mit Entwickelung und Ausgestaltung der Zeusreligion, der Apollonreligion in ihrem tiefsten Gedankeninhalt zur Zeit ihrer reifsten Wirkungen u. ä., mit den Elementen des religiösen Denkens der großen Propheten Aischylos, Pindar, Platon u. a. Es ist in der Ordnung, daß jetzt einmal im Vordergrund der Forschung die volkstümlich „niedere“ Religion steht, weil wir ohne deren tiefere Kenntnis immer wieder der alten Art des „Vergleichens“ anheimfallen müßten, und es hat auch bei all den Forschern keine Gefahr, die in fortwährender lebendiger Berührung mit der antiken Literatur selbst stehen. Eine Gefahr fängt es an da zu werden, wo nur mit einzelnen Stellen und einzelnen Analogien allein aus „anthropologisch-folkloristischen“ (so sagen sie) Kenntnissen und Gesichtspunkten operiert wird.[1]

[1] Selten ist es aber doch so arg wie in Kurt Breysigs *Entstehung des Gottesgedankens und des Heilbringers* (Berlin, Bondi, 1904). Der

Vielleicht hat meine „Mutter Erde“ (Leipzig, Teubner, 1905), wohl auch der 2. Teil meiner „Mithrasliturgie“ (Leipzig, Teubner, 1903) gezeigt, wie wirkliche Erkenntnis nur durch die Verbindung der Untersuchung des geschichtlichen Ganges der Vorstellungen mit der Auslösung ihrer volkstümlichen Grundformen gewonnen werden kann; ich möchte hoffen, an diesem Beispiele auch das gelehrt zu haben, daß Gleichungen wie die irgendeiner Gottheit mit der Erde immer falsch sind, so gut wie diejenigen mit der Sonne, dem Mond oder Wind, und daß das „Vergleichen“ und das Erkennen der Grundformen

---

Verfasser schöpft überall obenhin aus den weiten flachen Gewässern seiner Allerweltslektüre, nirgends ist er zu Hause. Dem Philologen wird das Gerede über die Griechen S. 147 ff. genügen; vom Heilbringer, den σώζων, dem σωτήρ haben wir schon besseres gewußt, z. B. lese Breysig einmal Useners *Götternamen* 172, 174 und Umgegend oder Wendlands unten besprochenen Aufsatz σωτήρ, aber so einfach à la Euhemeros haben wir es uns nicht mehr vorgestellt. Dabei hat Breysig nicht die notwendigste Einsicht in die Vorgänge religiösen Denkens und menschlichen Denkens überhaupt, deshalb redet er von den „Schemen abgezogener Naturbegriffe“; über die Frage, ob es „gottlose“ Völker gebe, verliert er die seltsamsten Worte, die höchstens an Max Müllers Adresse noch Sinn hätten; wie Geist, Seele oder nun gar der „Gottesgedanke“ umschrieben wird, läßt jede Spur von Einsicht in primitives Denken und dessen Fortschritte vermissen. Tylors *Primitive culture* und Useners *Götternamen* hat Breysig, wenn er sie gelesen hat, absolut nicht verstanden. Mit dem allem soll nicht bestritten sein, daß vielfach gute und richtige Gedanken in der geschicktesten Weise ausgeführt werden, aber das soll bestritten sein, daß eine solche gleich nach dem höchsten Problem greifende Untersuchung ohne eine philologische Basis wenigstens an einem Punkte geführt werden könne. Hierher gehört was Usener sagt (*Weihnachtsfest*, Vorwort X f.): „Eine mythologische Kombination muß schon mit besonderer Querköpfigkeit angestellt werden, wenn sie nicht ein Quentchen Wahrheit enthalten sollte. Es gibt kaum einen kürzeren und müheloseren Weg, sich den Genuß eines wissenschaftlichen Fundes zu verschaffen. Wie gingen sonst so viele Gimpel auf den Leim? Aber dieselbe schillernde Unbestimmtheit des Mythos, welche es so leicht zu machen scheint ihn zu vergleichen und zu deuten, macht seine Erforschung in Wirklichkeit zur schwierigsten Aufgabe geschichtlicher Wissenschaft. Einen Gedanken finden ist Spiel, ihn ausdenken Arbeit“ usw.

des Denkens eine kompliziertere Arbeit ist als jenes Gleichsetzen und Umdeuten. Auch in diesem Falle der Mutter Erde — wie es auch bei der Sonne, dem Monde gemacht werden muß — heißt es mit dem Wuste der Hypothesen und Deutungen aufräumen, ehe zu einer ganz einfachen, aber verständlichen Grundanschauung gelangt werden kann, die dann wirklich etwa eine primitive Denkform genannt werden mag. Ehe man sie so ausdrücken kann, daß sie trivial erscheint, hat man eine solche Anschauung nicht begriffen.

Daß die Tatsachen des Kultus das festeste Fundament sind, auf denen die Erkenntnis der lebendigen Religion fußen muß, daß sie vielfach auch das einzige sichere Material sind, mit dem man als Analogie arbeiten und zu sicheren Schlüssen kommen kann, wird hoffentlich immer allgemeiner erkannt. Vieles harrt noch, vor allem in antiken Inschriften und Denkmälern, der rechten Interpretation. Eine ausgezeichnete Arbeit, eine Bonner Dissertation, ist von H. G. Pringsheim herausgegeben „Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults“ (München 1905; ich weise nur auf den Inhalt der einzelnen Kapitel hin: I. Die Mysterientracht. II. Myesis [Taufe, Weihebräuche, Blutsühne, Hochzeit, Verhüllung u. a.]. III. Die Prozession: cista mystica. IV. Mysterienchor. V. Iakchos Eubuleus Triptolemos. VI. Der eleusinische Opferkalender, ein Exkurs über Votivstatuen). Mag man hier und da anders schließen: die ganze Art der Untersuchung möge viel Nachfolge finden.[1]

Es wäre unrecht hier dem Buche Foucarts „Le culte de Dionysos en Attique“ Paris 1904 (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres T. XXXVII) nicht einen ehrenvollen Platz anzuweisen; aber es ist nicht nötig,

[1] Die Dissertation von A. Rutgers van der Loeff *De ludis Eleusiniis*, schon 1903 in Leiden erschienen, handelte umsichtig über den Namen Eleusinia und darüber, in welcher Jahreszeit und in welchen Olympiadenjahren die eleusinischen Spiele gefeiert wurden.



den mannigfachen Widerspruch, den ich, wie andre es schon oft getan, erheben müßte, hier auszusprechen. Am meisten fördert uns immer der ausgezeichnete Exeget der Inschriften (so auch in den schon 1900 erschienenen „Grands mystères d'Eleusis“, aus denselben Mémoires T. XXXVII).

Von mannigfachem Nutzen für Untersuchungen über attische Kulte wird Judeichs neue Topographie von Athen München, Beck, 1905 (v. Müllers Handbuch III 2,2) sein können, in der feinsinnigen Gründlichkeit, mit der sie die Überlieferungen und Denkmäler erörtert. — Sorgfältige, vortreffliche Untersuchungen über ein großes Götterfest „Das Hochfest des Zeus zu Olympia“ liefert z. B. Ludwig Weniger in Aufsätzen der Beiträge zur alten Geschichte IV (1904) 125 ff., V (1905) 1 ff., 184 ff., auch als Buch ausgegeben (Leipzig, Dieterich, 1905).

Weite Strecken antiken religiösen Lebens im Konflikt mit der wachsenden Aufklärung und in den mannigfachsten Kompromissen schildert ein anregendes Buch von dem leider kürzlich verstorbenen Paul Decharme „La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque“, (Paris, Picard et fils, 1904): sehr belehrend für alle, die über diese Entwickelungen ein allgemein verständliches, geschmackvoll geschriebenes Buch lesen wollen. Die „Geschichte des griechischen Skeptizismus“ hat eine neue Darstellung in einer umfänglichen Monographie von Alb. Gödeckemeyer erfahren (Leipzig, Dieterich, 1905).

In einem Buche (Dr.-Diss.) von Robert Hermann Woltjer „De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice“ (Leiden, Brill, 1904) wird man nach dem Titel nicht leicht die ausführliche Erörterung über Platons Verhältnis zu Orpheus und den Orphikern suchen (s. 129—206). Sonst haben jetzt die Orphiker erfreulicherweise einige Ruhe.

Was die apokalyptische antike Literatur anbetrifft, so möchte ich doch auch hier noch auf die reiche Förderung, die ihr Eduard Nordens Kommentar zum VI. Buche der

Aeneis („P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI", Leipzig, Teubner, 1903) gebracht hat, hinweisen (im besonderen durch die Kapitel über die Seelenwanderung und die Quellenfrage außer vielem einzelnen). Die Bedeutung des Poseidonios für die gesamte „positive" Theologie, ja Religion des späteren Altertums wird immer deutlicher herausgearbeitet. Die Bedeutung des Poseidonios für Dio Chrysostomos wird deutlich durch eine Arbeit von Hermann Binder „Dio Chrysostomus und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa", Tüb. Diss. (Borna-Leipzig, Noske, 1905), die im übrigen mehr der Erklärung Dios dient. Am direktesten wirkt wohl Posidonius noch auf uns durch die Schrift (des II. Jahrhunderts, wie ich mit Capelle überzeugt bin) *περὶ κόσμου*, die Wilhelm Capelle trefflich analysiert hat, „Die Schrift von der Welt." Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie (Festschrift der klass.-philol. Gesellschaft zu Hamburg zur 48. Philol. Versamml. 1905), Leipzig, 1905 (auch Neue Jahrb. XV).

Damit sind wir aber schon in die Zeiten der „hellenistischen Religion" übergegangen. Und hier sind es vor allen anderen zwei Werke, die unserer Erkenntnis mächtig vorwärts helfen. Ich meine Reitzensteins „Poimandres" (Leipzig, Teubner, 1903) und W. Ottos „Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten" I (Leipzig, Teubner, 1905). Über Reitzensteins Buch, das den ersten tiefgreifenden Versuch macht, dem geschichtlichen Verständnis die überaus wichtige hermetische Literatur zu erschließen und auch einen Teil des Textes in trefflicher kritischer Edition vorlegt (wir harren ungeduldig des Ganzen), kann ich hier um so weniger ausführlich sein, als sich der erste Aufsatz dieses Heftes mit ihm beschäftigt und manche Aufstellung Reitzensteins modifizieren wird. Freilich alles Ägyptische zu leugnen, scheint mir nun auch wieder ein unhaltbares Extrem zu sein; es geht ja auch nur, wenn man niedere und höhere Hermetik so scharf

scheidet, wie es kaum angehen wird, und die niedere Hermetik wird man so wenig herausschieben können, wie man den äußeren color, die Namen Ammon, Tat, Isis, Horus wegstreichen kann. Synkretismus dieser Art wird nicht dadurch erkannt, daß man einen Teil der Mischung eliminiert. Jedenfalls aber bleibt Reitzenstein, dem man doch nicht „Ägyptomanie“ vorwerfen sollte, weil er ein oder das andere Mal unberechtigterweise ägyptischen Einfluß annimmt, das sehr große Verdienst, es energisch versucht zu haben, den ägyptischen Einschlag in dem bunten Riesengewebe späterer antiker Religion auszulösen. Ein Ägyptologe kann das nicht und tut es nicht, so war der Philologe, dem der Ägyptologe Spiegelberg treulichst zur Seite stand, der rechte Mann. Und das Ägyptische spielt eine sehr große Rolle innerhalb der „hellenistischen“ Religion.[1]

Wozu W. Otto seine prinzipielle Ablehnung der Reitzensteinschen neuesten Arbeiten so formuliert, wie er es tut (Vorwort VII), ist mir ganz unverständlich. Jedenfalls weiß ich nicht, wie man es macht, gegen Untersuchungen wie die Reitzensteins sich „im Prinzip ganz ablehnend“ zu verhalten. Ottos eigenes Buch bringt uns ganz außerordentlich wertvolle Untersuchungen, mit einer bewundernswerten Beherrschung gerade des Papyrusmaterials, und man kann nicht dankbar genug sein, über die ägyptischen Priester und ihre Organisation[2] und über Einnahmen und Ausgaben der Tempel kon-

---

[1] Auch hier sei auf die wichtigen kleineren Aufsätze Reitzensteins, die in das gleiche Gebiet gehören, hingewiesen: *Hellenistische Theologie in Ägypten, Neue Jahrb.* 1904 I 177ff., *Ein Stück hellenist. Kleinliteratur, Nachr. der Gött. Ges. d. W.* 1904, Heft 4, 309ff.

[2] In Einzelheiten bin ich mannigfach anderer Meinung. Am meisten wundere ich mich über die Auffassung, die Otto von den *κάτοχοι* vorträgt. Wie man anderes aus der Überlieferung herauslesen kann, als daß die *κάτοχοι* in verschiedenen Graden der *κατοχή* nach Raum und Zeit, in der Klausur, gehalten waren, ist mir nachgerade unverständlich. Die Interpretation, wie sie Otto gibt und für so objektiv voraus-

krete Erkenntnisse zu erhalten, die alle Untersuchungen auch der Religionen der Zeit auf neuen festen Boden stellen. Wir hoffen bald den zweiten Band in Händen zu haben.[1] Otto kann uns allen, wenn er die selbständige Kenntnis der ägyptischen Sprache und der Denkmäler mit seiner übrigen Vorbildung verbindet, der trefflichste Führer werden auf Gebieten, die von Tag zu Tag wichtiger werden.

Hier mag, ehe wir zu den letzten Zeiten antiker Religion und ihrer Erforschung uns wenden, ein Blick auf die Untersuchungen römischer Religion gewendet sein. Hier beherrscht das große grundlegende Werk Wissowas über Religion und Kultus der Römer, wie natürlich, die Forschung. Und in einem besonderen Bande hat uns Wissowa nun auch seine kleinen verstreuten „Gesammelten Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte" vorgelegt, wirklich ein „Ergänzungsband zu des Verfassers Religion und Kultus der Römer" (München, Beck, 1904). Es ist auf diesem Gebiete wenig anderes zu nennen, das neben dem Genannten eine besondere Bedeutung hätte. Die beiden außerordentlich nützlichen Arbeiten von Georg Howe „Fasti sacerdotum p. r. publicorum aetatis imperatoriae" (Leipzig, Teubner, 1904) und von David Magie „De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis" (Leipzig, Teubner, 1905) sind offenbar auch der Anregung Wissowas zu verdanken.

---

setzungslos hält, macht in Wahrheit die kompliziertesten Voraussetzungen: das tollste ist, daß Ptolemäus, da in einem Falle sein Verkehr *διὰ τῆς θυρίδος* nicht abzustreiten ist, eben damals krank, etwa an der Gicht, gewesen sein soll. Allerdings wird diese Erklärung nur mit allem Vorbehalt gegeben.

[1] Nennen möchte ich auch die Straßburger Dissertation von Richard Laqueur *Quaestiones epigraphicae et papyrologicae selectae* (Straßburg, Du Mont-Schauberg, 1904), obwohl sie mit unserem Gebiete nur in mittelbarem Zusammenhange steht.

Attilio De-Marchi hat von seinem Buche „Il culto privato di Roma antica“ den zweiten Band erscheinen lassen, der la religione gentilizia e collegiale behandelt (Milano, Höpli, 1903). Attilio Profumo hat dem neronischen Brande ein geradezu erschreckend großes und dickes Buch gewidmet: „Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano (Roma, Forzani, 1905), das aber hier — oder eigentlich im letzten Abschnitt dieses Berichtes — höchstens wegen des zweiten Kapitels in Betracht kommen könnte (La persecuzione cristiana). Carlo Pascals geschmackvolle Schriften „Fatti e leggende di Roma antica“, Firenze, Le Monnier, 1903 (ich mache auf das Kapitel aufmerksam „La resurrezione della carne nel mondo pagano“) und „Dei e diavoli, saggi sul paganesimo morente“, ebenda 1904, könnten auch bei uns mehr Leser finden.

Zwei bedeutungsvolle Schriften, die auch der Religionshistoriker nicht unbeachtet lassen darf, erwähne ich, obwohl sie ins archäologische Gebiet gehören: W. Helbig „Les attributs des Saliens“ (Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres, T. XXXVII, 2e partie, Paris 1905) und Charles Renel „Les enseignes“ („Cultes militaires de Rome“, Lyon, Rey, Paris, Fontemoing, 1903, Annales de l'université de Lyon, Nouvelle Série II, fasc. 12). Von besonderer Bedeutung sind auch diesmal wieder einige Aufsätze von Domaszewskis, vor allem über die „Eigenschaftsgötter der altrömischen Religion“ in der Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigstem Geburtstage (Berlin, Weidmann, 1903) S. 243 ff., und über „Bonus Eventus“ in der Westdeutschen Zeitschrift XXIV 1905, 73 ff. Auf Walter Ottos (er ist ein anderer als der Verfasser der „Priester und Tempel“) jedenfalls bedeutsame Untersuchung „Juno“, Philologus LXIV, N. F. XVIII 1905, 161 ff., die ich erst eben zu Gesicht bekomme, kann ich noch hinweisen. Ich sehe eine Reihe Züge sich in dem echten Bilde der Juno herausheben, die sich aus dem alten Vorstellungskreis der Mutter Erde unmittelbar erklären. Mit einer Deutung,



daß sie die Mutter Erde sei, wäre natürlich auch hier nichts geholfen.[1] Was keltisch-römische Religion angeht, so soll doch auch hier, wenn auch die religionsgeschichtlichen Grundanschauungen vielfach seltsame sind, auf die bedeutsame Abhandlung von Camille Jullian „Recherches sur la religion gauloise“, Bordeaux 1903 (Bibliothèque des universités du midi, fasc. VI) die Aufmerksamkeit gelenkt werden (über Reinachs dahin gehörige Aufsätze s. o. S. 482).[2]

Das römische Prodigienwesen und die Prodigienüberlieferung hat eine vielfach vortreffliche Bearbeitung erfahren: Ludwig Wülker „Die geschichtliche Entwickelung des Prodigienwesens bei den Römern“ (Leipz. Diss. 1904), Franz Luterbacher „Der Prodigienglaube und der Prodigienstil bei den Römern“ (Programm von Burgdorf 1904). Weitere Ziele setzt sich die Arbeit von Raimund Lembert „Das Wunder bei den römischen Historikern“, erster Teil einer Arbeit über „den Wunderglauben bei Römern und Griechen“ (Augsburg, lit. Institut von Haas u. Grabherr, 1905). Wenn mir der Verfasser auch Wesen und Begriff des Wunders nicht ganz in seiner Bedeutung und Tiefe erfaßt zu haben scheint, die Auffassung der direkten Offenbarungen der Gottheit und deren Anordnung S. 10ff. entspricht ganz dem, was ich für richtig halte und was ich über die Formen der Offenbarung im allgemeinen untersucht habe.[3] Die

---

[1] Bei den etymologischen Bemerkungen am Schluß 222f. braucht sich der Verf. nicht mehr so einsam zu fühlen, s. W. Schulze *Eigennamen* 470f. Walde *Lat. Etymol. Wörterbuch* 313 „Jūno ein zu jūnior, juvenis gehöriges * jūnōn — oder * jūnō (i) — „die jugendliche, blühende“.

[2] Im übrigen wird über keltisch-germanische Religion gelegentlich M. Siebourg in diesem Archiv berichten.

[3] Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, wie reiche Belehrung man in solchen Problemen nach den verschiedensten Seiten hin aus dem Buche von Otto Stoll *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* (Leipzig, Veit, 1904 in 2. umgearbeiteter und vermehrter Auflage) schöpfen kann. Es ist in unseren Forscherkreisen viel zu unbekannt; jeder wird den vollen wissenschaftlichen Charakter des

Arbeit könnte in ihrer weiteren Folge auch für die Erkenntnis der letzten Jahrhunderte antiker Religion in mancher Hinsicht von Bedeutung werden.[1]

Der Synkretismus der späten antiken Religion ist mannigfach weiter untersucht und analysiert worden, und die wichtigen großen Kulte der letzten Jahrhunderte des Altertums sind um ein gut Stück weiter unserer Kenntnis erschlossen, die Materialien dem Gebrauch bereit gestellt. Deißmanns ausgezeichnetes Schriftchen „Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus" (auch Neue Jahrb. 1903, 161 ff.) kann jeden namentlich über die Bedeutung der „griechischen Bibel" in den religiösen Entwickelungen jener Zeiten trefflich belehren.[2] Den antijüdischen

---

sehr bedeutenden Buches alsbald erkennen und es nicht mit anderen bodenlosen Phantasien über solche Gegenstände in einen Topf werfen.

[1] In dem Abschnitt über die persönliche Stellung der Historiker zum Wunderglauben S. 44 ff. scheint mir namentlich der Abschnitt über Tacitus an einigen Fehlern zu leiden. Auch das rächt sich, daß der Verfasser vielfach mit den Übersetzungen anderer (S. 61 Anm. wird gesagt, daß die Übersetzungen aus der Langenscheidtschen, zum Teil aus der Reclamschen Bibliothek stammen) gearbeitet hat. In der bedeutsamen Geschichte von dem Wundertun Vespasians in Alexandria bei Tacitus *Hist.* IV 81 liegt alles „Auffällige", das der Verfasser betont, nur in der falschen Übersetzung: „in Alexandria ereignete sich viel Wunderbares, wodurch des Himmels Gunst und eine gewisse Zuneigung der Götter für Vespasian sich zu erkennen gab". Im lat. Text steht ostenderetur, und man merkt auch sonst der taciteischen Darstellung ab, daß es sich um Machinationen der Priester des Sarapis und anderer handelt. Das Kapitel ist, namentlich auch der Schluß, meist falsch aufgefaßt.

[2] Die Mischungen der „hellenistisch-synkretistischen" Eschatologie besser zu verstehen — ich habe mich lange nach einer klaren, nicht bloß kahl behauptenden oder kraus munkelnden Erörterung „orientalischer" Eschatologie gesehnt — wird hoffentlich außer den Kapiteln über messianische Hoffnung und Apokalyptik in Boussets *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, Reuther u. Reichardt, 1903) und Paul Volz' *Jüdischer Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tübingen und Leipzig, Mohr, 1903, s. o. S. 284) sehr wesentlich helfen das eben erschienene Buch von Hugo Greßmann *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Bousset-Gunkel *Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Test.* 6, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1905).

Zug mag man wohl in das Bild der späteren Zeit eintragen nach der geschickten Skizze von Fritz Stähelin „Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwickelung" (Basel, Lendorf, 1905), wenn auch manches — sehr verzeihlicherweise — unvollständig oder auch schief skizziert ist. Ein einzelnes Denkmal, das phokylideische Gedicht, das jedenfalls am stärksten von dem jüdisch-griechischen Kreise umgemodelt und bereichert worden ist, in dem es lange kursiert haben muß, hat eine neue Beurteilung erfahren (über die Beurteilung der Handschriften, Vorlesungsverzeichnis von Königsberg 1904 Sommer) durch Ludwich in dem Königsberger akad. Programm 1904 II, die mich aufs äußerste in Erstaunen setzt. Redet man denn wirklich wieder von dem Verfasser, dem Dichter der Pseusosphocylidea, nachdem Entwickelung und Schicksale des Gedichtes, wie mir scheint, überzeugend dargelegt sind, auf Grund der Bernaysschen Beweisführung, die zum Teil immer unerschüttert bleiben wird. Dichter des ganzen (ursprünglichen) Gedichtes ein heidnischer Grieche? Mögen andere entscheiden.

Was die großen Kulte angeht, wirkt für die Erkenntnis des Mithraskultes Cumonts großes Werk anregend weiter.[1] Wesentliches glaube ich in meiner „Mithrasliturgie" (Leipzig, Teubner, 1903) hinzugefügt zu haben. Die Beweisführung des ersten Teiles scheint mir durch nichts erschüttert zu sein, und nur darüber läßt sich streiten, wieweit die wirkliche Liturgie in dem uns vorliegenden Texte des Pariser Papyrus modifiziert, gekürzt oder etwa am Ende verstümmelt sein mag. Wer die Quellenverhältnisse der Zauberpapyri und des Pariser im besonderen kennt und richtig beurteilt,

[1] Das kleine französische Buch, das die „Conclusions" des großen Werkes ohne Anmerkungen wiedergab (in der 2. Ausgabe war ein Anhang über die mithrische Kunst dazugekommen), ist nun auch in deutscher Übersetzung von Georg Gehrich, Leipzig, Teubner, 1903 erschienen: *Die Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit.*

kann an der Hauptsache nicht mehr zweifeln.[1] Schriftchen wie das von Grill „Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum“ (Sammlung gemeinverständlicher

[1] Da nun einmal in diesem Falle Berichterstatter und Verf. identisch sind, sei noch eine Bemerkung über den doch einigermaßen wichtigen Punkt erlaubt. Was Cumont in der *Revue de l'instruction publique en Belgique* XLVII 1904 S. 1—10 gegen den ersten Teil meines Buches sagt, kann ich um so weniger gelten lassen, als er es sogar abzustreiten unternimmt, daß in unserem Stück mehr als bloß der Name des Mithras im Anfang angeflickt sei. Die Erscheinung „mit leuchtendem Gewande, mit goldenem Haupthaar, in weißem Gewande, mit goldenem Kranz, in weiten Beinkleidern, haltend in der rechten Hand eines Rindes goldene Schulter, die da ist das Bärengestirn usw.“ soll auf Osiris gehen können — bienque le magicien l'ait affublé d'un pantalon. Jawohl, bienque. Bienque er *ὦμον μόσχου* in der Hand hält, genau wie auf dem mithrischen Kultrelief von Klagenfurt (bei mir 76 ff.; gegen diese Erklärung kann eine Seite vorher S. 3 auch Cumont nichts sagen). Wann ist je Osiris so ausgerüstet? Hat er denn nicht sehr bekannte andere Dinge in der Hand, auf dem Haupt? Ist denn die Verbindung mit Helios im Papyrus wie auf dem genannten und so vielen anderen Reliefs und Inschriften nichts? nichts die Rolle, die der *Αἰών* spielt und alle die vielen Übereinstimmungen, die ich zusammengestellt habe? Wie soll denn gegen mich sprechen die vielfache Berührung mit hermetischen Schriften (die ich sehr wohl kannte, auch durch persönliche Hinweise Reitzensteins; ich wußte von dessen Arbeitsplänen und ging deshalb weiter nicht auf diese Dinge ein), die ja notorisch in ihrem Inhalt mit den großen Kulten der damaligen Zeit im engsten Zusammenhang stehen? Die Ausführungen darüber, was in einer Mithrasliturgie stehen müßte, sind lauter petitiones principii (Mithras als Seelenführer kann sehr wohl noch in dem vielleicht abgeschnittenen Schluß zur Geltung gekommen sein); wer weiß denn, was in einem ägyptischen Mysterium des höchsten Mystengrades vorkommen mußte? Und möchte der Magier selbst immerhin Ägyptisches stärker eingemischt haben (den „Magier“ als Verfasser hinzustellen, heißt einem doch einfach ein X statt der Quellenfrage vormachen), so kann das nimmermehr beseitigt werden, daß das Mysterium mit dem Mithrasglauben in enger Verbindung steht (so Reitzenstein *Histor. Zeitschr.* N. F. LVII 470). Daß ich die Zauberworte „assez arbitrairement“ ausgeschieden hätte, wird mir wahrlich nicht vorwerfen, wer einmal die eingelegten Hymnenstücke herzustellen versucht hat. Darum hatte ich S. 32 noch einmal mit Beispielen von diesen Dingen geredet. Ich wünschte, daß jeder, der über diese Fragen urteilt, sich einigermaßen auch über die Papyri orientieren möchte.

Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 34, Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1903) und E. Roeses Beilage z. Programm des Realgymn. zu Stralsund, Ostern 1905, „Über Mithrasdienst“, das eine vortrefflich klare Einführung in die wesentlichen Tatsachen und Probleme gibt, werden der Verbreitung des Interesses an diesem so wichtigen Kult gute Dienste leisten.

„Attis, seine Mythen und sein Kult“ sind in einer trefflichen Monographie auf Veranlassung einer in Gießen 1901 gestellten Preisaufgabe von Hugo Hepding behandelt (1903 erschienen als 1. Band der obengenannten Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten).[1] Die Arbeit zeichnet sich durch praktische und sorgfältige Materialsammlung und durch eine seltene Reife und Umsicht des Urteils in religionsgeschichtlichen Dingen aus. Die umfassende Orientierung in deutscher, insbesondere volkstümlicher Überlieferung und Literatur ist dem Verfasser gerade hier besonders zustatten gekommen. Daß nun die Behandlung der Denkmäler, daß ein Quellenbuch und eine Untersuchung des gesamten Großen-Mutterkultes noch fehlt, weiß der Verfasser natürlich so gut wie andere

[1] Charles Vellay *Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'orient antique, Annales du Musée Guimet* XVI, Paris 1904, habe ich bisher nicht zu Gesicht bekommen können. Das Buch von Dr. Konrad Lübeck *Adoniskult und Christentum auf Malta. Eine Beleuchtung moderner Geschichtsbaumeisterei* (Fulda, Verlag der Aktiendruckerei, 1904) will ich nennen, damit mich nicht der Vorwurf treffe, ich hätte diesen Angriff auf unsere philologisch-historische Religionswissenschaft totschweigen wollen. Er hat gewiß in einem Punkte die Unsicherheit der Beweisführung Wünschs in seiner Schrift *Das Frühlingsfest der Insel Malta* bewiesen. Daß Männer, die auf Lübecks Standpunkt stehen, unsere Arbeit und unsere Ziele nicht verstehen können, ist selbstverständlich, und ich nehme ihnen gar nicht übel, daß sie nachgerade sehr böse werden. Was wir uns aber ernstlich verbitten dürfen ist das, daß sie uns bewußte Fälschung vorwerfen. Sie mögen uns für Toren und Verblendete halten; wer uns als Fälscher angreift, hat kein Recht mehr, in wissenschaftlicher Erörterung beachtet zu werden.

Leute. Stück für Stück kommt man vorwärts, und hoffentlich können wir hier bald über das jetzt noch Ausstehende berichten.

Das stärkste Desiderat auf diesem Gebiete ist die Bearbeitung des Isiskultes. Es ist höchste Zeit, alle die pompejanischen Bilder, die in Betracht kommen, zusammenzustellen und aufs genaueste zu untersuchen und zu interpretieren, damit aber zu verbinden die Untersuchung vor allem des ägyptisch-alexandrinischen Materials.[1] Es werden sich die wesentlichsten Aufschlüsse ergeben, und dann wird erst das Bild, das ich von wesentlichen Punkten der Liturgie und des Kultrituals jener das Christentum umgebenden großen Kulte im zweiten Teil meiner Mithrasliturgie gezeichnet habe, vollständig werden können. Einstweilen scheint man von diesem Bild noch vielfach geflissentlich die Augen abzuwenden. Ich möchte wissen, wie man den Schlüssen, die für den altchristlichen Kult und für die paulinische und johanneische Theologie zu ziehen sind,[2] auf die Dauer entgehen will.

Leider kann ich hier auf solche Forschungen nur noch mit wenigen Worten hinweisen, die die Einwirkung antiker Religion auf das Christentum behandelt haben.[3] Auch in den immer zahlreicheren populären Schriften, die Probleme der

[1] Ich mache um so lieber auf die Hinweise in A. Schiffs trefflichen *Alexandrinischen Dipinti* I. Teil (Leipzig, Hirschfeld, 1905) S. 19 Anm. 1 aufmerksam, als ich diese Dinge in meiner Mithrasliturgie zum Teil aus Unkenntnis vernachlässigt hatte. Ich hätte auch *δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* unbedenklich unter die Fragmente antiker Liturgie zum Isiskult stellen sollen: die Formel ist dieselbe in Ägypten wie in Rom auf lateinischen Grabschriften von Römern (vgl. *Nekyia* 95).

[2] Ich lege großen Wert auf die völlige Beistimmung H. Holtzmanns *D. Litztg.* 1903, Sp. 2729 ff. (vgl. desselben Worte in diesem Archiv VII 68 f.).

[3] Über wesentliche Forschungen, die auf dem Gebiete des Neuen Testaments und des Urchristentums erschienen, wird, wie ich hoffe, in einem der nächsten Hefte, in einem zusammenfassenden Aufsatze oder in einem Berichte so weit gehandelt werden, als es in diesem Archiv nötig und wünschenswert ist.

alten christlichen Religion behandeln, werden solche Fragen immer wieder erörtert. Ihre Tendenz freilich ist immer im letzten Grunde eine andere als wissenschaftliche. In solchen Büchern aber, wie etwa Arnold Meyers Auferstehung Christi oder Krügers Dreieinigkeit und Gottmenschheit (beide Tübingen, Mohr, 1905), obwohl der Gesamttitel der Serie „Lebensfragen" und jeweils die letzten Kapitel der betreffenden Bücher zeigen, daß das Ziel dieser Arbeiten ein anderes ist als die Ziele, die wir hier besprechen und beurteilen, findet sich manche geschichtlich treffende Darlegung von Einflüssen antiker Religion auf christlichen Glauben und christliches Leben; ebenso in dem in anderer Weise für ein größeres Publikum bestimmten Büchlein von J. Geffcken „Aus der Werdezeit des Christentums" (Leipzig, Teubner, 1904, Aus Natur und Geisteswelt, 54).

Mit Pfleiderers Wesen des Christentums (München, Lehmann, 1905) und auch mit Wernles „Anfängen unserer Religion" (in 2. Aufl., Tübingen und Leipzig, Mohr, 1904) kann ich mich hier nicht auseinandersetzen. Bekannt sind sie, ohne daß ich hier über sie berichte.

Hingewiesen sei auch hier auf Boussets und Gunkels „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, deren erstes Heft (Gunkel „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" 1903) bereits hier Bd. VII 278f. angezeigt wurde. Das besonders wertvolle zweite Heft von Wilhelm Heitmüller „Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe"[1], das auch bereits dort erwähnt wurde, hat ein Problem, das sozusagen in der wissenschaftlichen Luft lag und zur ungefähr gleichen Zeit von mehreren nach ver-

[1] In der Schrift desselben Verfassers *Taufe und Abendmahl bei Paulus* 1903 kommen sehr richtige Grundgedanken gar nicht konsequent zum Durchbruch.

schiedenen Seiten behandelt wurde[1], nach einer Richtung mit einer fast abschließenden Gründlichkeit behandelt. Das dritte Heft von Johannes Weiß „Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte“, 1904, würde uns hier etwas ferner liegen und ganz fern das vierte Heft „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“ von G. A. van den Bergh van Eysinga (mit einem Nachwort von Prof. Ernst Kuhn).[2] Bei Gelegenheit dieses letzten Heftes mag immerhin auch hier zu bemerken erlaubt sein, daß nach meinem sicheren Eindrucke derjenige, der die Fülle der in den verschiedensten Literaturen und Sagen wiederkehrenden, voneinander unabhängigen Motive kennt, auf die gewiß gegen Früheres mit lobenswerter Vorsicht nebeneinander gestellten Züge christlicher und buddhistischer Sagen gar nichts, aber auch gar nichts geben wird. Ich würde das nicht so bestimmt sagen, wenn ich nicht das Urteil H. Oldenbergs kennte, das er noch eben wieder ausgesprochen hat.[3]

Noch zwei einzelne Aufsätze sind es aus sehr verschiedenen Gründen wert, hier hervorgehoben zu werden. Hermann Reichs Aufsatz „Der König mit der Dornenkrone“ (Neue Jahrb. VII, 1904, 705 ff., auch besonders erschienen Teubner, 1905) erwähne ich, um diese Untersuchungsart

[1] Was ich *Mithrasliturgie* 110 ff. ausführe, ist auch durch alle übrige Literatur noch nicht überflüssig gemacht worden.

[2] Heft 5 dieser Forschungen wird im Bericht über semitische Religion zu erwähnen sein, ebenso Heft 6, das vorläufig schon oben S. 500 genannt wurde.

[3] *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* LIX 1905, 625 ff., vgl. *Theol. Litztg.* 1905 Nr. 3 Sp. 66 ff. Oldenberg weist mit vollstem Recht die Beziehung der Angabe Ev. Luk. 2, 27, daß Symeon in den Tempel ἐν τῷ πνεύματι gekommen sei, auf indisches Vorbild, den Pfad des Windes, den der luftdurchfliegende Heilige wandelt, in treffender Darlegung ab, ebenso die Zurückführung des christlichen Fischsymbols auf Indien. Ihr Ursprung liegt aber nicht im Akrostichon, sondern in den weit verbreiteten Vorstellungen, die Usener *Sintflutsagen* 138 ff. bespricht. Die richtige Erklärung des Fisches als Symboles Christi steht S. 223 ff.

und dieses Resultat abzulehnen. Die Szene der Verspottung des „Judenkönigs" soll Nachahmung einer Mimusszene sein. Was hat es denn mit dieser Szene zu tun, in der ein, wie er den Soldaten erschien, armer, zum Tode verurteilter Verbrecher als König ausstaffiert und verhöhnt wird, daß im Mimus tatsächliche d. h. als solche auftretende Könige verspottet werden, die Rolle des Königs besonders lächerliche Züge erhält, was hat es hier zu tun, daß ein wirklicher Judenkönig in Alexandria durch allerlei Theaterspiel und Tingeltangellied oder auch dadurch, daß man einen armen Blöden als König verkleidet und begrüßt, verspottet wird? Wendland war durchaus auf dem einzig richtigen Wege (die wichtigen acta Dasii scheint Reich nicht genug beachtet zu haben), den auch Hans Vollmer in der eben erschienenen Schrift „Jesus und das Sacaeenopfer" (Gießen, Töpelmann, 1905) beschreitet. Ich möchte auf Reinachs „Le roi supplicié" (s. o. S. 482) und auch auf die Notiz in diesem Archiv VII 274 (vgl. Brockelmann Zeitschr. f. Assyriologie XVI 1902, 392 ff.) diejenigen, die der Sache weiter nachgehen werden, hinweisen. Wendlands Untersuchung Σωτήρ in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" IV 1904, 335 ff. hebe ich deshalb hervor, weil ich sie als ein Muster für alle ähnlichen Untersuchungen betrachte. Auch die allgemeinen Bemerkungen und Mahnungen, die Wendland in diesen Aufsatz einschließt, möchte ich allen denen ans Herz legen, die immer noch glauben, durch wenn auch noch so intensive Beschäftigung mit den urchristlichen Schriften und der jüdischen Literatur die Schriften des Neuen Testaments erklären zu können, ohne die Welt des Hellenismus selbst, und zwar nicht bloß die religiöse allein aus den Quellen kennen zu lernen. Ein Schöpfen aus zweiter und dritter Hand hilft hier nichts. Aber es wird, scheint es, wieder mehr Mode, zu tun, als ob das Neue Testament nicht griechisch geschrieben wäre und die bedeutsamsten, den Ritus der ersten Gemeinde gestaltenden christlichen Kultvereine nicht in den hellenistischen Städten Griechen-

lands und Kleinasiens entstanden wären, als ob es nicht bewiesen wäre, daß die Hauptriten dieser Gemeinde ihre schlagenden Analogien in den hellenistisch-synkretistischen Mysterienkulten, nicht aber in semitischen Überlieferungen haben.

Die großen Arbeiten zum Neuen Testament, die Kommentare zu den drei Synoptikern mit dem Heft der „Einleitung“ von Julius Wellhausen (Berlin, Reimer, 1903—1905) und die Bände von Adalbert Merx (eben 1905 ist die zweite Hälfte des zweiten Teiles [der Evangelisten Markus und Lukas] der „Erläuterungen zu den vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte“ erschienen, Berlin, Reimer), die wir in diesen letzten Jahren zu begrüßen das Glück hatten, werden auch auf die Probleme, auf die wir hier nur ein Auge werfen, von größerer Bedeutung sein, als man zunächst ahnt. Sie werden auch wieder die größeren und größten Probleme, die sich an die Tradition dieser Evangelien knüpfen, der Wissenschaft lebendig machen.[1] Für die nachapostolische Zeit wird das Werk von Rudolf Knopf „Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians“, Tübingen, Mohr, 1905, eine wertvolle Zusammenfassung bisheriger Arbeit darstellen können.

Über die weitere Erforschung des Heiligenkultes und der Heiligenlegenden hoffte ich hier einen kurzen Bericht von dem berufensten Manne anfügen zu können. Er konnte ihn nicht mehr schreiben, und ich kann es nicht statt seiner. So sei denn nur auf das überaus wichtige, aus Ernst Lucius' Nachlaß von Gustav Anrich bearbeitete und herausgegebene Buch über „Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche“ (Tübingen, Mohr, 1904) nachdrücklich hingewiesen.[2] Möchte bald

[1] Auf einiges werden, hoffe ich, Kundigere, als ich es sein kann, in diesem Archiv zu sprechen kommen.

[2] Nennen möchte ich noch das kleine Buch von J. Rendel Harris *The Dioscuri in the christian Legends*, London, Clay and Sons, 1903, dagegen Franchi de Cavallieri *I ss. Gervasio e Protesio sono una imitazione di Castore e Polluce? Nuovo Bull. di archeol. crist.* IX, 1903, 109 ff.

eine dies Buch ergänzende Arbeit über die Entstehung und Entwickelung des Marienkultes geschrieben werden. Eine andere wesentliche Ergänzung, eine Arbeit über „Den Reliquienkult im Altertum“ wird, hoffen wir, bald als ein Band der „Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten“ erscheinen können.

So gerne würde ich noch von Arbeiten mit einem Worte reden, die sich auf Erforschung und Quellenuntersuchung der altchristlichen Liturgie sei es des Occidents oder des Orients richteten, wenn es Untersuchungen, wie wir sie von Tag zu Tag dringender wünschen müssen, gäbe. Aber mahnen möchte ich, solche Dokumente wie z. B. die von Alexios von Maltzew zugänglich gemachten orthodoxen orientalischen Liturgien („Oktoichos oder Parakletike der orthod.-kathol. Kirche des Morgenlandes“, I. und II. Teil, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin, Siegismund, 1903 und 1904) nicht zu verschmähen. Man wird erstaunt sein über die Ausbeute an religiösen Analogien zu echt antikem religiösen Tun und Denken. Was alles in den Traditionen der Kirche des Orients noch zu gewinnen ist, mögen die Schilderungen ahnen lassen, die uns Gelzer „Vom Heiligen Berge und aus Makedonien“ (Teubner 1904) gegeben hat.[1] Hoffentlich erfahren wir bald mehr von Burdachs Untersuchungen, die aus der orientalischen Liturgie und Mystagogie die tiefste Erklärung der Gralsage gewinnen wollen und, wie mir scheint, gewonnen haben.[2] Wollten doch Männer wie Gelzer sich bereit

[1] Auch das Büchlein von Alfred Schmidtke *Das Klosterland des Athos* gibt lebendige anschauliche Schilderung. Vom heiligen Berge selbst stammt das Buch von *Βλάχος, Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω, μελέτη ἱστορικὴ καὶ κριτική,* Volo, Plataniotis, 1904 (in Komm. Harassowitz, Leipzig). Ich würde auch meine philologischen Fachgenossen gerne auf eine Arbeit aufmerksam machen von Dem. A. Petrakakos *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands,* Leipzig, Deichert, 1905.

[2] *D. Literaturztg.* 1903, in der Nr. 50, Spalte 3052 ff. vgl. *Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Litteraturen* Bd. 108, Heft 1, S. 31.

finden lassen, den Weg zu diesem gänzlich vernachlässigten Forschungsgebiete anderen zu zeigen. Wer im Orient die griechische Liturgie gehört und gesehen hat, wird verstehen, wenn wir hier nicht bloß vereinzelte Bestandteile und Reste der Liturgien griechisch-orientalischen Mysterienkultes wiederfinden. Aber es finden ja nicht einmal die occidentalischen Liturgien die philologische Erforschung, die sie so dringend verlangen. Es gilt auf all diesen Gebieten: messis quidem multa, operarii autem pauci.

---

11 Archäologische Funde und Forschungen

Von **Georg Karo** in Athen

I

Auch in diesem Jahre steht Kreta im Vordergrunde des Interesses: und wieder ist es der Osten der Insel allein, der uns immer neue Schätze beschert, während der Westen fast völlig unerforscht bleibt. Hier wird sich einmal der Forschung ein neues, reiches Feld erschließen.

In Knosos hat Evans[1] erfolgreich weiter gegraben und vor allem auch zur Erkenntnis der zahlreichen Kulturschichten beigetragen, welche hier, wie in Troja, Kunde geben von einer viele Jahrhunderte währenden Besiedelung des Palasthügels. Vor allem bedeutsam sind hier die beiden Schichten, die zwei großen Palastanlagen entsprechen, einer älteren, welche durch die bunte kretische („Kamares"-)Keramik bezeichnet ist, einer jüngeren, welche überwiegend „mykenische" Tonware aufweist. Die beiden Schichten sind durch wenige Jahrhunderte getrennt: zur Scheidung der beiden Paläste und ihrer charakteristischen architektonischen Merkmale hat eben Doerpfeld in einem lichtvollen Aufsatz (Athen. Mitteil. 1905, 257) wesentlich beigetragen. Wir müssen auf diesen gleich zurückkommen.

Für den Kultus des vorhistorischen Kreta ist unter den letzten Funden von Knosos besonders die endgiltige Erforschung des großen Westhofes wichtig (s. unsere Abbildung 1, nach Athen. Mitt. a. a. O. S. 260). Die beiden Altäre, welche nahe der Westwand des Palastes liegen, bezeugten schon früher, daß hier Prozessionen und Opfer stattfanden. Im vorigen

[1] *British School Annual* X 1—63, Pl. I. II.



Jahre hat dann die Entdeckung eines rechteckigen Theaterbaues[1] die Aufmerksamkeit auf diesen längst bekannten, aber noch nicht ganz erforschten Teil des Palastes zurückgeführt. Das Theater schien zunächst isoliert im Hofe zu liegen: nun weist Evans nach, daß es durch eine breite, erhöhte Rampe direkt mit dem Obergeschoß der westlichen Palasthälfte zusammenhing. Noch mehr: durch genaue Untersuchung der Magazine, welche das Erdgeschoß dieser Hälfte füllen, hat Evans mit größter Wahrscheinlichkeit zwei große Säle jenes

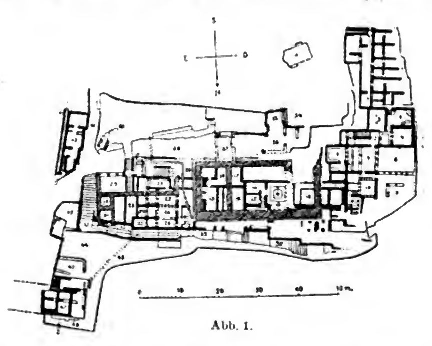


Abb. 1.

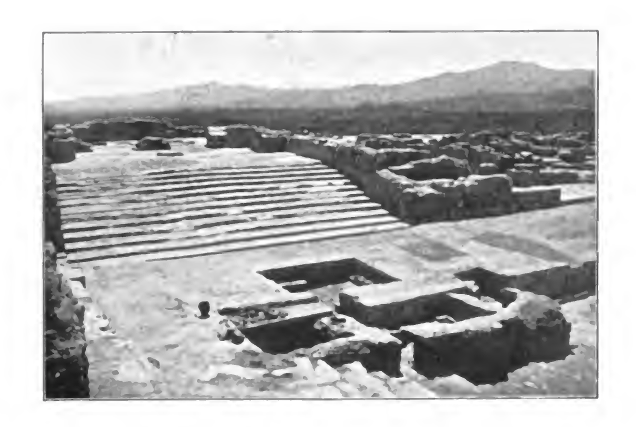
Obergeschosses rekonstruieren können. Und von ihrer Dekoration zeugen noch die Freskenreste, welche in die Magazine hinabstürzten, als der Palast in Flammen aufging: im ersten Saale waren Stiere und Bäume an den Wänden gemalt, mehr erlauben die geringen Reste nicht zu sagen. Im zweiten war der Freskenschmuck ein sehr reicher: Szenen der Taurokathapsia, wie sie in Kreta so häufig sind, dichtgedrängte Menschenmassen, offenbar Zuschauer bei den Spielen, die im großen Westhof und im Theater abgehalten werden mochten. Vor allem fesseln uns aber die Reste einer Wand (Evans p. 42, Taf. II), die unten Quaderwerk aus geflecktem Marmor und anderen Stein-

[1] *British School Annual* IX 99—112. *Archiv f. Religionswiss.* VIII 146.

arten nachahmt, während sich darüber vom blauen Grunde (des Himmels) hölzerne Pfosten und Säulen abheben. Über den Säulen ruht doppeltes Gebälk, und darüber steht eine Reihe gehörnter Geräte, deren einige auch zwischen den Säulen erscheinen. So zahlreich diese Geräte allmählich unter den kretischen Funden geworden sind (vgl. Archiv VII 127 ss., VIII 145), so wenig sind ihr Zweck und ihre religiöse Bedeutung aufgeklärt. Ein besonderes Merkmal der Säulen unserer Wand sind je vier Verzierungen am Kapitäl, die Evans als Doppelbeile erklärt, welche mit ihrer Schneide im Holze der Säulen stäken: eine Erklärung, die mir nicht recht einleuchten will, ohne daß ich eine bessere an ihre Stelle zu setzen wüßte. Die ganze Bildung der Kapitäle ist neu und eigenartig; die luftige Architektur auf ihrem blauen Grunde soll wohl ebenso durch einen scheinbaren Ausblick ins Freie den Saal erweitern, wie dies anderthalb Jahrtausende später auf pompeianischen Wänden so oft versucht worden ist. Wir werden in diesen Räumen große Festsäle erkennen dürfen, aus denen die Fürsten und ihr Gefolge den Festlichkeiten im Hofe zuschauen konnten, von denen aus sie über die breite Rampe direkt ins Theater gelangten. Dieses ganze Obergeschoß, das wir uns wenigstens hypothetisch aus den Resten ergänzen können, gehört natürlich der jüngeren Epoche kretischer Paläste an, für die ja gerade, nach Doerpfelds überzeugender Darlegung, große Säle, *μέγαρα*, charakteristisch sind. Aber der Theaterbau braucht nicht erst aus dieser Zeit zu stammen. Denn in Phaistos, wo Doerpfelds Beobachtungen besonders fruchtbar durch die letzten Ausgrabungen ergänzt werden, gehört die große Schau- oder Theatertreppe sicher dem älteren Palastbau an.

Auf diese ganze Anlage haben die sorgfältigen Untersuchungen Perniers (Monum. ant. d. Lincei XIV 1905, 313—500) neues Licht geworfen: danach sind meine Annahmen (Archiv VII 139) teilweise zu modifizieren. Zunächst war in Phaistos,

zur Zeit der jüngeren Palastanlage, das kleine Heiligtum verschüttet, das ich als sakrales Zentrum des großen Westhofes ansehen mußte. Als das große Megaron des Obergeschosses mit seiner prachtvollen Freitreppe angelegt ward, verschwand unter diesem eine Reihe älterer Magazine, die Pernier wieder aufgefunden hat (Tav. XXVIII, in der Sonderausgabe II, p. 110 ff.); verschwand ferner jenes Heiligtum unter der aufgeschütteten Terrasse, die einst wohl den ganzen Hof bedeckte, so daß die große Schautreppe nur noch mit ihrer oberen Hälfte sichtbar blieb. Für die Umzüge und Aufführungen, die in dem so erweiterten Westhofe der jüngeren Palastanlage stattfanden, mochte außer den noch sichtbaren Stufen jener Treppe auch die neue Freitreppe zum Megaron Sitzgelegenheit bieten. Das alte Heiligtum war unter der Aufschüttung verschwunden. Daß es aber wirklich einst sakralen Zwecken gedient hatte, das wird durch die neuesten Funde nur bestätigt. Wir kannten schon zwei Kammern, deren eine (Archiv VII 140) Opfergrube und Herd enthielt. An sie schloß sich ein dritter rechteckiger Raum, offenbar die eigentliche Kapelle, die unter der späteren Terrasse bisher verborgen war (Pernier, p. 406 ss., Tav. XXIX/XXX, in der Sonderausgabe III/IV, danach die beiden Abbildungen unserer Tafel): ein kleines Zimmer (3.65 × 2.60 m) wie alle altkretischen Hauskapellen, auf drei Seiten von niederen Steinbänken umgeben, während in der Mitte ein Opfertisch am Boden befestigt war, wie der Dreifuß in der Kapelle von Knosos (Archiv VII 128). Aber während dort die Vasenfunde (durchweg „mykenischer" Ware) das Sacellum in die jüngste Epoche des Palastes weisen, führt uns der Opfertisch von Phaistos (Pernier p. 482 ss. Tav. XXXVI, Sonderausgabe X, danach unsere Abbildung 2) in uralte Zeit zurück. In seiner Form, einer rechteckigen Platte mit runder Höhlung in der Mitte, ähnelt er den steinernen Opfertischen der diktäischen Höhle (Archiv VII 121); aber der unsere besteht aus dem groben, dunkelbraunen, steinigen





Ton mit geglätteter Oberfläche, der in der ganzen Aegaeis in neolithischer und „vormykenischer" („ägäischer") Zeit üblich ist. Am erhöhten Rande entlang läuft ein Streifen von eingepreßten kleinen Rindern und Doppelspiralen, die ohne erkennbare Regel abwechseln. Zwei Seiten sind ganz von Spiralen eingenommen und zeigen nur je einen Stier in den Ecken, die beiden anderen zeigen mitten zwischen den Spiralen je eine Gruppe von Stieren (sechs und neun): die sakrale Bedeutung dieser eigenartigen Dekoration entzieht sich unserer Kenntnis.[1] Jedenfalls aber beweist dieses altertümliche Opfergerät, daß uns hier ein uraltes Heiligtum fast unversehrt erhalten ist. Die ringsum, auf dem Boden und den Bänken, gefundenen Gegenstände sind sämtlich hocharchaisch. Am jüngsten erscheinen noch einige bunte Kamares-Väschen (Pernier p. 489/90) und zwei große Gefäße derselben Gattung (p. 491, Tav. XXXV bzw. IX a); eine Tritonmuschel, die auf dem Boden lag, findet im Kultus von Knosos und Phaistos mehrfache Parallelen (Pernier p. 492, 1; Archiv VII 137, VIII 147). Ein tönerner Siegelabdruck gleicht durchaus ägyptischen Siegeln

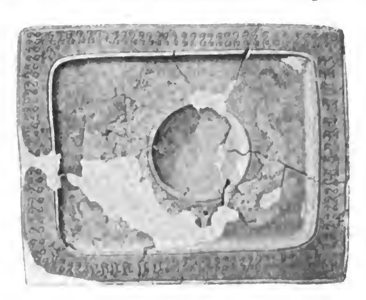


Abb. 2.

[1] Die Bedeutung des Stieres im altkretischen und mykenischen Kultus habe ich schon in diesem *Archiv* (VII 125) angedeutet: er erscheint auf Gemmen der diktäischen Zeusgrotte, ebenso der Stierkopf, mit dem Doppelbeil des Zeus zwischen den Hörnern, auf den verschiedensten Denkmälern dieser Zeit. Die Doppelspirale findet sich ebenso wie hier auf tönernen Opfertischen, die im Innenhof des Palastes von Phaistos zutage gekommen sind (*Archiv* VII 141): während diese Väschen tragen, um einige Tropfen des Weihegusses aufzunehmen, erfüllt die mittlere Höhlung des neugefundenen und der zahlreichen steinernen Opfertische den gleichen Zweck.

der XII. Dynastie (Pernier p. 487). Noch altertümlicher aber, mehr an die älteste Kultur der Kykladen gemahnend, erscheinen einige kleine steinerne Schalen, deren eine mit jenem Siegel zusammen in einer Nische der Bank an der Ostwand der Kapelle lag. Diese Bank nimmt nur die nördliche Hälfte der Wand ein, und die Nische, an ihrem Ende mit Stuck verputzt und durch eine Steinplatte verschlossen, erinnert sofort an die unterirdischen Behälter, welche in den Gängen und Magazinen von Knosos so häufig sind. Wie in zweien dieser großen Gruben die ganze Einrichtung eines Heiligtums aus der älteren Palastanlage von Knosos geborgen lag (Archiv VIII 146/7), so haben wir den Inhalt der Nische in der Kapelle von Phaistos sicher als Kultgerät anzusehen. Die steinerne Schale war für Weihegüsse bestimmt, zu deren Aufnahme der Opfertisch mit seiner Höhlung bereit stand. Vier eiförmige Steine und eine rechteckige Steinplatte haben wohl zum Zerreiben von Getreide zu Opferzwecken gedient.

Neben dieser Nische stand auf dem Boden eine prächtige Opferschale aus blauem Steatit (Pernier p. 479), von feiner Profilierung, mit Rosetten, Palmetten und Doppelbeilen in vertieftem Relief verziert. Dieses letztere heilige Symbol verbindet die Schale mit der diktäischen Höhle und mit Knosos (Archiv VII 122 ff.), während die anderen Ornamente den ältesten kretischen Siegeln und den ägyptischen des mittleren Reiches entsprechen.

Diese uralte Kapelle lag unmittelbar an der Westmauer des älteren Palastes, während die beiden schon früher bekannten Räume und eine dritte neugefundene, anstoßende Kammer außerhalb der Mauer im Hofe lagen: sie sind, wie Pernier nachweist, etwas später als die Kapelle, aber auch noch in der älteren Bauperiode des Palastes angelegt. Den Bewohnern des jüngeren „mykenischen" Palastes war dieses ehrwürdige Heiligtum unter der Aufschüttung des neuen Hofniveaus verborgen. Uns ist es ein neues, kostbares Zeichen

der Kontinuität des Kultus, besonders des Doppelbeiles, von den Anfängen bis ans Ende der ältesten Kultur auf Kreta. Bedeutsam ist dabei das Fehlen jeder menschlichen Gestalt.

Nicht minder reich als in Phaistos selbst ist die Ausbeute der italienischen Mission auf dem westlich benachbarten Hügel von Hagia Triada gewesen, wo Halbherr weiter an der Freilegung des zweiten Palastes, der „Sommerresidenz", gearbeitet hat: wir verdankten diesen Ausgrabungen schon köstliche Fresken, sowie das merkwürdige Steingefäß mit der Ernteprozession.[1] Nun gibt uns Halbherr einen Plan des Baues, sowie eine kurze Beschreibung seiner Teile, in den Memorie dell' Istituto Lombardo (XXI 1905, 235—254, Tav. I—XII; der Plan auch bei Doerpfeld, Athen. Mitteil. 1905, 270, danach unsre Abbildung 3). Auch hier sind zwei Bauperioden zu scheiden, deren zweite, „mykenische", nur in sehr zerstörten Resten vorliegt.

Unser Interesse beansprucht zunächst ein quadratisches Zimmer der älteren Anlage (Plan Nr. 13), ganz eigenartiger Form: ein Pfeiler in der Mitte trug das Obergeschoß, um ihn herum steigt der Boden rings in zwei breiten Abstufungen

[1] Ausführlich behandelt von Savignoni *Mon. ant. d. Lincei* XIII 77 ff., Dieterich *Mutter Erde* 106; so wenig ich mich des ersteren Deutung als eines Soldatenzuges anschließen kann (vgl. zu den merkwürdigen Heugabeln der dargestellten Männer die treffenden Bemerkungen von Miß Harrison *Journ. Hell. Stud.* 1904, 249), so entschieden muß ich gegen die Auffassung eintreten, daß diese Leute phallisch seien. Sie tragen, wie die Votivstatuetten von Petsofà in Kreta *(Brit. School Ann.* IX pl. 9) und andere gleichzeitige Figuren, einen zwischen den Beinen durchgezogenen langen Schurz. Es ist gerade eines der interessantesten, viel zu wenig beachteten Kennzeichen der kretisch-mykenischen Kultur, daß sie alles Phallische, ja sogar, mit wenigen weiblichen Ausnahmen, die Nacktheit geflissentlich vermeidet. Selbst die Faustkämpfer auf dem gleich zu erwähnenden Steingefäß aus Hagia Triada tragen den Lendenschurz, während die griechischen Epheben zu allen Zeiten nackt gebildet werden und die Freude besonders der archaischen griechischen Kunst am Phallischen ja allbekannt ist.

bis zu den Wänden an. In einem Nebenzimmer fanden sich zahlreiche Bronzefigürchen von Adoranten, und Halbherr vermutet demnach, daß der (in der altkretischen Architektur singuläre) Pfeilersaal ein Heiligtum gewesen sei. Das wird sich zunächst schwer entscheiden lassen. Mit größerer Sicherheit aber kann man einen Komplex von Anlagen des jüngeren Palastes in seinem sakralen Zweck bestimmen: am östlichen Ende des Baues steigt eine breite Freitreppe den Hügel hinan,

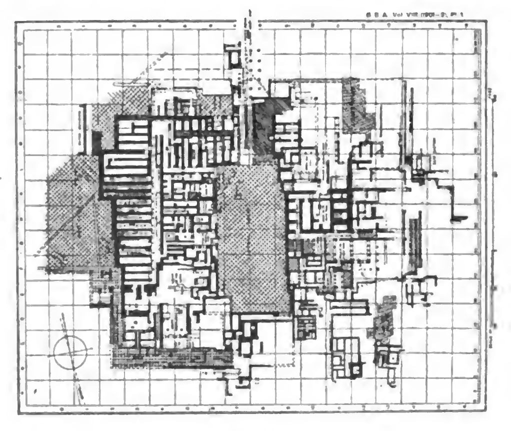


Abb. 3

und gerade vor ihrem oberen Ausgang liegt ein großer rechteckiger Altar, neben dem eine Menge verbrannter Knochenreste gefunden wurde. Dicht neben der Treppe selbst befand sich ein Saal mit einem anstoßenden kleinen Raum, der völlig unzugänglich war und auch nie betreten werden sollte: denn seine mächtigen Mauern sind außen geglättet, an den Innenwänden roh gelassen. Sehr ansprechend vermutet hier Halbherr die Umfriedung eines heiligen Baumes, die ja öfters auf kretischen Monumenten erscheint (vgl. Archiv VII 142—145).

In dem anstoßenden Saale fanden sich zahlreiche pyramidenförmige Steinbasen, die Doppelbeile auf langen Schäften tragen sollten (Archiv VII 130): ein riesiges Doppelbeil aus dünnem Bronzeblech ist in einem benachbarten Raume gefunden worden (Halbherr Tav. II). Es konnte keinem praktischen Gebrauche dienen, und wir besitzen darin endlich im Original eines jener großen Kultsymbole, die uns bisher nur durch zahlreiche Abbildungen auf Vasen, Sarkophagen, Gemmen bekannt waren. Zu der ganzen Anlage von Hagia Triada läßt sich am besten eine (leider zerbrochene) steinerne Pyxis aus Knosos vergleichen, die auch in diesem Archiv (VII 145) reproduziert ist. Da sehen wir nebeneinander das Temenos des heiligen Baumes, aus starkem Mauerwerk, den Altar und den aufgepflanzten Schaft des Kultsymboles.

Zum erstenmal beschert uns Halbherr (Tav. II) auch die Hälfte eines köstlichen steinernen Trichters, der mit vier Relieffriesen geschmückt war: einer enthielt eine Stierhetze, im Stile der Becher von Vaphio, die drei anderen stellen wunderbar bewegte Szenen des Ring- und Faustkampfes dar, teils zwischen Epheben, die bloß mit einem Schurz bekleidet sind, teils zwischen Männern, die förmlich korinthische Helme mit Backenklappen tragen. Abgesehen davon, daß keiner dieser Athleten nackt ist (vgl. oben S. 517, Anm. 1), könnte man meinen, Szenen der griechischen Palästra vor sich zu haben. Solche Wettkämpfe bildeten, neben den so beliebten Stierhetzen, gewiß einen wesentlichen Bestandteil der Festspiele, welche in den kretischen Palästen, wie im späteren Hellas, auch eine große religiöse Bedeutung besaßen.

Noch wichtiger als die prächtigen Häuser der Lebenden sind die Wohnungen der Toten, welche wir der unermüdlichen Arbeit der italienischen Forscher verdanken. Am Abhang des Hügels von Hagia Triada hat Halbherr (a. a. O. 248 ff.) eine Nekropole ausgegraben, die uns in den Übergang von der

ältesten „ägäischen“ Kultur zu der altkretischen zurückführt. Wir kannten bisher von Gräbern dieser Epoche nur den ummauerten Friedhof von Palaikastro im östlichen Kreta (Brit. School Ann. VIII 291): in Hagia Triada war für die ärmeren Leute eine ähnliche Form der Bestattung, wenig unter der Erde, in rechtwinkligen, aneinanderstoßenden Kämmerchen, beliebt. In jedem lagen die Gebeine mehrerer Toten, vielleicht einer Familie, beisammen, während, nach Halbherrs Beobachtungen, die kärglichen Beigaben[1] in gesonderten Kammern geborgen waren. Diese Gräber sind im Grunde nicht verschieden von den rechteckigen Gruben und Steinkisten der „ägäischen“ Kultur auf den Kykladen: nur sind sie in Kreta dicht aneinander gerückt.

Und wie Tsuntas[2] auf Syros, neben jenen Gruben, kleine gemauerte, runde Kammern entdeckt hat, Abbilder der Rundhütten der Lebenden, wie sie in Orchomenos zutage treten: so hat auch in Hagia Triada der Rundbau der ältesten Hütte auf den Steinbau der Gräber gewirkt, freilich in ungeahnter Ausbildung. Halbherr hat hier die leider sehr zerstörten Reste eines mächtigen Kuppelgrabes, aus grob behauenen Blöcken, entdeckt (Tav. VIII), an dessen Dromos zwölf kleine Kammern (Tav. IX) stießen. Sie alle und der große Kuppelbau waren mit menschlichen Gebeinen so voll gefüllt, daß Halbherr zweihundert Tote für diesen, fünfzig für die Kammern schätzt. Auch Reste von tönernen Särgen fanden sich im Kuppelgrab, vielleicht die ältesten Beisetzungen darin, bevor es allmählich zu dem Beinhaus eines ganzen Stammes wurde, bis endlich seine Überfülle zur Anlage der Kammern führte.

Man würde diesen merkwürdigen Bau gern der „mykenischen“ Zeit zuschreiben: um so erstaunlicher sind die Beigaben, die uns umgekehrt in die „ägäische“ Periode zurück-

---

[1] Meist Tongeschirr, Kamaresware mit bunten Ornamenten, und grobe unbemalte Töpfe. Fast nichts „Mykenisches“.

[2] Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1899, Taf. 7.

zwingen (Tav. IX—XI): grobes, schwarzbraunes Tongeschirr, das in seinen Formen wie in seinen eingeritzten Ornamenten an die neolithischen Funde in Kreta[1] und an die ägäischen Gräber der Kykladen gemahnt; aus hellem Ton nur ganz einfach bemalte Gefäße, gewissermaßen Vorstufen der Kamaresware, die selbst nur in wenigen Stücken (den jüngsten Beisetzungen) erscheint; bronzene Dolchklingen jener ältesten Form, die offenbar steinernen Vorbildern nachgebildet sind.

Vor allem aber sind eine Serie von Siegeln und eine Menge Amulette und Figürchen bedeutsam: die Siegel, aus Elfenbein, Knochen, Steatit, weißer Fayence, auch aus Ton, waren wohl als Erkennungszeichen den Toten um den Hals gehängt. Ihre einfachen Ornamente scheiden sich durchaus von den späteren kretischen, während sie die auffallendste Ähnlichkeit mit ägyptischen Siegeln des mittleren Reiches (VI.—XI. Dynastie) zeigen.[2] Und ebenso finden die Amulette (Vögel, Affen, auch menschliche Füße)[3] und besonders die menschlichen Figürchen, aus Marmor, Alabaster oder Steatit, ihre Analogien nicht unter den sog. Inselidolen der Kykladen, sondern wieder im ältesten Ägypten und in Libyen, wo dieselben spitzen Köpfe, dieselben unförmlich keilförmigen Leiber uns begegnen. Unabweisbar wird da der Schluß, daß schon die älteste kretische Kultur starke Einflüsse von Ägypten erfahren hat, zu einer Zeit, als Kreta noch nicht die reiche, mächtige Insel war, die mit dem Pharaonenreich ebenbürtigen Verkehr in Kunst und Handel pflog. In der Zeit zwischen

[1] *Brit. School Ann.* IX 95 u. a.

[2] Einem ähnlichen Grabe dürften die Siegel von Hagios Onuphrios bei Phaistos entstammen (über den Fund liegt leider kein zuverlässiger Bericht vor), deren Bedeutung und ägyptische Beziehungen Evans schon vor Jahren (*Journ. Hell. Stud.* XIV 325 ff.), man könnte sagen prophetisch, erkannt hat.

[3] In einem dieser Amulette glaube ich eine Schmetterlingspuppe zu erkennen, die ja zum Symbol der aus der Grabesnacht zum Licht erstehenden Seele besonders geeignet ist und als solches zu den verschiedensten Zeiten aufgefaßt wurde.

der VI. und XII. Dynastie, also schon im dritten Jahrtausend v. Chr., sind nicht nur Tauschobjekte, Siegel, Amulette, Schmucksachen aus Ägypten zu den halbzivilisierten Bewohnern Kretas gelangt, sondern auch Bauformen und Grabgebräuche, wie z. B. die tönernen Särge, die sonst dem ägäischen Grabritus fremd sind. Der neue Ausblick, den uns die Funde von Hagia Triada gewähren, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

Aus den Jahrhunderten, die auf jene ersten Anfänge der Kultur folgen, aus der Zeit der älteren kretischen Paläste und der Schachtgräber von Mykenä, ist uns leider keine Fürstengruft erhalten. In der Nähe des von Halbherr entdeckten Kuppelbaues hat Paribeni einige Gräber dieser Epoche geöffnet:[1] ein Kuppelgrab, das leider arg zerstört ist (Durchm. 5.40 m), enthielt neben zwei Tonsärgen auch drei frei bestattete Leichen. Das Tongeschirr besteht aus Kamaresvasen von großer Schönheit, daneben erscheint auch grobe Ware, sowie zwei Steingefäße. Hinter dem Kuppelgrab fand sich wieder ein ummauerter Raum, der Haufen von Gebeinen und ärmliche Beigaben enthielt: ein Friedhof der Armen, vielleicht der Diener und Sklaven, der sich an die Gruft einer vornehmen Familie schloß und zeitlich dieser gleichsteht. Wenn man aus einer vereinzelten Tonpyxis „aegaeischer" Technik und Form und einem altertümlichen Elfenbeinsiegel so viel schließen darf, so würde die erste Anlage des Friedhofes, und somit des Kuppelgrabes, schon in den Anfang der „Kamares"-Epoche zu rücken sein. Von „mykenischen" Vasen ist hier keine Spur.

Ein zweites von Paribeni aufgedecktes Grab gehört der entwickelten „Kamares"-Epoche, der Zeit der älteren Palastanlagen an: es ist eine rechteckige, einst wohl mit Balken gedeckte Kammer; sie enthielt den prachtvollen Steinsarkophag, dessen Fresken im Archiv VII 130 kurz beschrieben sind. Im Boden der Kammer war eine Grube ausgehoben, die in einem

[1] *Mon. ant. d. Lincei* XIV 1905, 677—756, Tav. I—IV.

kleinen Tonsarg die Gebeine eines erwachsenen Mannes umschloß. Offenbar waren diese hier geborgen worden, nachdem man sie, um für eine Nachbestattung Raum zu schaffen, aus dem großen Sarkophag herausgenommen hatte. Dieser aber diente zur Beisetzung unverbrannter, nicht entfleischter Leichname. Das beweisen die Löcher in seinem Boden, welche durch Ventilation die Verwesung beschleunigen sollten. Zwei Schädel lagen noch in dem leider ausgeraubten Sarkophag. Den verbreiteten religiösen Gebrauch der Tritonmuschel bezeugt von neuem ein hier gefundenes Exemplar.

Lehrreich sind endlich ein paar spätere Gräber, die in den Ruinen eines älteren Hauses angelegt waren (Paribeni 719 ff.) und reiche Beigaben enthielten: darunter einige tönerne weibliche Figuren, mit jener eigentümlichen zylindrischen Basis, die schon aus der Hauskapelle von Knosos und der späteren Nekropole von Prinià bekannt sind;[1] an einer ist die Basis ganz eigenartig mit Warzen, im Stil der Kamaresvasen, bedeckt.

Unter den zahlreichen Schmucksachen ragt hervor ein ganz sonderbares und einzigartiges goldenes Amulett, herzförmig, mit winzigen Symbolen in feinster Technik bedeckt: diese Symbole, Hand, Schlange, Spinne, Skorpion, Spirale, Rosette (oder Muschel), gemahnen an die späten pantheistischen Hände der Kaiserzeit[2] und bilden eine neue Überraschung unter diesen kretischen Funden, die uns allmählich alles Erstaunen abgewöhnen.

Ganz eigenartig ist endlich auch eine kleine gelagerte Sphinx aus Steatit (Paribeni p. 750), die einst mit weißen Glasflüssen inkrustiert war, wie altchaldäische Steintiere.[3] Auch

---

[1] Wide *Athen. Mitteil.* 1901, 247. Evans *Brit. School Ann.* VIII 99. *Archiv* VII 129. Vgl. auch Mariani *Mon. ant. d. Lincei* VI 170. Boyd *Transact. Univers. of Pennsylvania* 1904, 41.

[2] Zuletzt zusammengestellt von Blinkenberg *Archäol. Studien* S. 66.

[3] Heuzey *Strena Helbig.* 132. *Mon. Piot* VI 115. Der dort auf Taf. XI publizierte menschenköpfige Stier gleicht unserer Sphinx auch in dem großen Einsatzloch auf dem Rücken. Trugen beide Tiere vielleicht einst ein heiliges Symbol auf einem Schaft?

im Stil, in den fetten Formen, dem Mangel der Flügel, dem Gesichtstypus und der Haartracht unterscheidet sie sich völlig von allen anderen kretisch-mykenischen Sphingen: wir werden in diesem heiligen Tiere orientalischen Import erkennen dürfen.

Für diese letzteren Gräber bietet ein Siegel der Königin Thii, der Gemahlin Amenhoteps III. (ca. 1450 v. Chr.), einen erwünschten terminus post quem: sie fallen in die Zeit der jüngeren Palastanlagen auf Kreta und der Kuppelgräber von Mykenä. In dieselbe Epoche gehören einige Felsgräber bei Phaistos, über die Savignoni (Mon. ant. d. Lincei XIV 501—676, Tav. I—IV) berichtet. Es sind vierzehn in den weichen Felsen getriebene Kammern von eigenartigem, halb elliptischem Grundriß, mit Kuppelwölbung und Dromos; die Beigaben, besonders der reiche Schmuck, gleichen völlig den entsprechenden Felsgräbern der Argolis. Leider sind alle bis auf eines in Abwesenheit der italienischen Forscher unerlaubt geöffnet worden, so daß keine genauen Fundberichte vorliegen. So lernen wir für die Bestattungsgebräuche wenig Neues.

Unter den Beigaben sind für uns bedeutsam: zwei schöne Tritonmuscheln aus Alabaster (Savignoni p. 556) und Liparit (p. 658); ein Goldring mit einer nackten Frau, die einen heiligen Baum schüttelt (ähnlich den Ringen Archiv VII 142 f.), während hinter ihr ein Mann kniend einen eiförmigen Stein[1] anzubeten scheint. Hinter dem Manne fliegt ein Vogel auf ihn zu, während am linken Ende ein ähnlicher Stein aufgestellt ist. — Auf einem zweiten Goldring stehen ein hundsköpfiger Dämon und eine langgewandete Frau adorierend vor einer nackten Frau, die, tanzend oder hockend, an einer Säule dargestellt ist. Der religiöse Charakter beider Darstellungen leuchtet sofort ein, wenn auch die Deutung großen Schwierigkeiten begegnet.

[1] Es ist ein baetylus, vgl. den Kronosstein und Omphalos in Delphi, Daremberg-Saglio *Dict. d. Antiqu. s. v.* Omphalos.

Außer diesen vornehmen Grüften hat Savignoni auch einige ärmliche Kammern untersucht, die ebenfalls aus dem Ende der „mykenischen“ Periode stammen, aber, wie die Massengräber der ältesten Zeit, wahre Beinhäuser waren, in denen die Leichen von Generationen, zum Teil in Tonsärgen, zum Teil offen bestattet wurden. In einem dieser Gräber fand sich auch die Asche eines Kindes in einem Tongefäße (p. 641): eines jener seltenen Beispiele des Verbrennungsritus, die ganz am Ende dieser Epoche vereinzelt auftreten.[1] So rundet sich das Bild der kretischen Grabriten für uns ab, von den ältesten Kuppelgräbern von Hagia Triada bis zu diesen Ausläufern der Spätzeit auf dem benachbarten Hügel. Und für die Spätzeit hat ein wohlverdientes Glück auch Evans den Fund eines wahren Königsgrabes, in der Nähe von Knosos, beschert[2]: eine mächtige Kammer von rechteckigem Grundriß (ca. 8 × 6 m) mit kyklopischem Gewölbe, das den tirynther Galerien entspricht — also kein Kuppelgrab, sondern eine Konstruktion, die den ältesten etruskischen Grabkammern ähnlicher ist. In der Rückwand öffnete sich eine kleine Kammer, zwei andere stießen jederseits an die gewölbte Vorhalle des Hauptraumes, in welche der Dromos mündet. Leider ist diese Königsgruft eingestürzt und ausgeraubt. Aber die erhaltenen Reste der Beigaben gestatten wenigstens eine Datierung in die jüngere „mykenische“ oder achäische Epoche der kretischen Kultur und bezeugen von neuem regen Verkehr Kretas mit Ägypten.

[1] Vollgraff *Bull. Corr. Hell.* 1904, 341 ff.

[2] Evans *Brit. School Ann.* X 5. Eine besondere Publikation steht bevor unter dem Titel *The Minoan Tombs of Knossos.*

12 Australien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

In der Erforschung der australischen Primitivstämme herrscht in letzter Zeit eine besonders rührige Tätigkeit, und das ist vom vergleichenden Gesichtspunkt aus um so höher einzuschätzen, als gerade in Australien viele der primitivsten Formen menschlicher Kultur zu studieren sind. Soweit ich jetzt schon sehe, wird es sich in zahlreichen Fällen nachweisen lassen, daß allein Australien die Anfangsformen von Kulturelementen bewahrt hat, die wir anderwärts nur noch in weiterer Entwickelung vor uns sehen, und ich glaube mit Frazer[1] so weit gehen zu dürfen, um behaupten zu können, daß bei keinem Volke der Erde die schon vor der Ausbreitung der Menschheit vorauszusetzende Primitivkultur alles in allem so gut erhalten ist, wie bei den Australiern. Jedenfalls lassen ihre religiösen Anschauungen und Gebräuche einen außerordentlich primitiven Standpunkt erkennen, der mir zur Beurteilung der Entwickelung aller Religion stellenweise von ausschlaggebender Bedeutung zu werden verspricht. Das gilt namentlich auf dem Gebiete des Seelenglaubens und Totemismus, wie Referent noch durch eigene Arbeiten zu zeigen gedenkt.

Zentralaustralien. Als eine grundlegende Arbeit meist deskriptiver Natur ist hier das letzte Werk von B. Spencer und F. J. Gillen zu nennen: The Northern Tribes of Central Australia[2]. Es ist dies als eine Fortsetzung des früheren gleichbedeutenden Werkes derselben Autoren, The

[1] *Journal of the Anthropol. Institute of Great Britain and Ireland,* Vol. 28 (1898), S. 284.

[2] London 1904. XXXV und 784 Seiten 8°.

Native Tribes of Central Australia[1], zu betrachten. Beide Werke bewegen sich auf völlig unbekannten Gebieten[2], deren Erschließung für die Völkerkunde durch die zentralaustralische Telegraphenlinie von Adelaide im Süden nach Port Darwin im Norden mit ihren isolierten Telegraphenstationen erleichtert wurde: während das frühere Werk die Stämme südlich von Davenport Range behandelt, die Kaitish, Unmatjera, Ilpirra und besonders die Arunta, beschäftigt sich das spätere hauptsächlich mit den Stämmen nördlich davon bis zum Carpentariagolf, d. h. mit den Warramunga, Wulmala, Walpari, Tjingilli, Bingongina, Umbaia und Gnanji, die eine Gruppe für sich bilden, und an die sich nordwärts die Küstenstämme der Binbinga, Anula, Mara anschließen. Immer aber wird dabei das frühere Werk rekapituliert und ergänzt. — Die meisten Abschnitte dieser beiden Monographien sind nun den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der behandelten Stämme gewidmet. Eingehend wird der Totemismus besprochen, der in der sozialen Gruppenbildung der primitiven Menschheit eine so wichtige Rolle spielt: normalerweise fungiert als Totem bei den Zentralaustraliern irgendein Tier (z. B. Emu, Wildkatze, Eidechse, Moskito), eine Pflanze (z. B. Yam, Hakeablume), ein sonstiges Naturobjekt (z. B. Wasser, Sonne, Abendstern) oder eine Naturerscheinung (z. B. Wind, Feuer, Regen), alles Dinge, die im Leben des Primitivmenschen direkt oder indirekt eine Rolle spielen. Wesentlich andere Totems finden sich bei den Arunta und ihren Verwandten überhaupt nicht, erst bei den Warramunga jenseits der Davenport Range begegnen wir solchen befremdlichen Totems wie dem des lachenden Knaben oder

---

[1] London 1899. XX und 671 Seiten 8°.

[2] Zu nennen ist höchstens der *Report of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, Part IV: Anthropology, ed. by B. Spencer (London und Melbourne 1896), in dem ein Vorläufer der beiden genannten Werke aus der Feder von F. J. Gillen auf S. 161—186 enthalten ist. Siehe auch B. Spencer *Proc. Roy. Soc. Victoria*, N. S. Vol. X (1897/98).

des erwachsenen Mannes oder auch dem einer mythischen Schlange (Wollunqua), die, wenn sie auch nur auf Einfluß der Naturmythologie beruhen mögen, doch eben sekundären Charakter verraten. Schon hierdurch wird es deutlich, was sich auch in anderer Beziehung bestätigt, daß die Aruntastämme, die zentralsten ganz Australiens, allen anderen gegenüber vielfach die primitivsten Formen einer Sitte bewahrt haben. In den Zeremonien, die mit den Tier- und Pflanzentotems verknüpft sind, überwiegt die grobe Nachahmung der Tiere und Pflanzen, im ersteren Falle nicht nur im Kostüm (Kopfaufsatz, Schwanz), sondern auch in den Bewegungen oder (bei Insekten) auch in ihren einzelnen Lebensstadien, und die leitende Idee dabei ist ausgesprochenermaßen die Vermehrung der betreffenden Tier- und Pflanzenart: die Totemgebräuche der Australier sind demnach als Zauberhandlungen nicht zu verkennen. Diese Zauberhandlungen halte ich im Gegensatze zu Andrew Lang, aber in Übereinstimmung mit Spencer und Gillen[1] sowie mit den damit konformen jüngsten Anschauungen J. G. Frazers[2] für den Keim des ganzen Sittenkomplexes, der mit dem Namen „Totemismus" bezeichnet wird. Eigenartig sind die Sandmalereien, die gelegentlich bei diesen Zeremonien unter Verwendung von farbigen Erden, weißem Ton, Holzkohle und weißen Vogelfedern auf dem Erdboden hergestellt werden (Native Tribes S. 179—181, Northern Tribes S. 239—247, 303, 737—743) und in ihren konventionellen Linienornamenten auf das Totem und die Lebensgeschichte mythischer Totemwesen Bezug nehmen. Es erinnern diese Sandmalereien lebhaft an die „dry paintings", die W. Matthews bei den Navaho, einem nordamerikanischen Indianerstamm, bei ihren religiösen Feiern beobachten konnte, und über die hier schon Preuß berichtet

[1] *Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes.* Journ. Anthr. Inst. 28 (1899), S. 275—280.

[2] *Observations on Central Australian Totemism.* Journ. Anthr. Inst. 28 (1899), S. 281—286.

hat[1], die aber auch bei den Moki[2] und anderen nordamerikanischen Stämmen zu finden sind. Ein näherer Zusammenhang ist schwer von der Hand zu weisen, und zwar um so weniger, als sich ähnlich, wie in Nordamerika, auch bei den zentralaustralischen Warramunga eine Art totemistischer „Mound"-Bildungen beobachten läßt (Northern Tribes S. 232—238). Außer den Zauberhandlungen, die direkt mit Totems in Verbindung stehen, gibt es noch eine große Reihe anderer, die — in loser Verbindung damit — bei Gelegenheit der Mannbarkeitszeremonien zur Ausführung gelangen. Von diesen verdient besonderes Interesse eine Feuerzeremonie, wie sie beim Warramungastamme gefeiert wurde (Northern Tribes Chap. XII), für die aber unsere beiden Autoren, wie auch sonst meistens, keine Erklärung erlangen konnten. Vielleicht hilft hier ein Vergleich der Feuerzeremonie der Navaho weiter, wie sie von Matthews beschrieben worden ist.[3] Der übereinstimmenden Punkte sind mehrere: hier, wie bei den Warramunga, sind die Tänzer über und über mit weißer Erde bemalt; sie umtanzen singend das Feuer; sie schwingen Feuerbrände, so daß sie sich zuweilen im Feuer zu baden scheinen; eine im Kreis angelegte Reisighecke spielt hüben wie drüben eine große Rolle, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei den Navaho das eine große Feuer umgibt, während sie bei den Warramunga für sich besteht und abseits davon mehrere Feuer in den Nächten der mehrtägigen Feier unterhalten werden; schließlich ist auch ein hoher Holzpfahl hier wie dort vorhanden, an dem bei den Navaho das Bildnis der Sonne emporgezogen wird, während

---

[1] Bd. VII, S. 246. Siehe auch W. Matthews *The Mountain Chant: a Navaho Ceremony.* Ann. Rep. Bur. Ethn. 1883/84, S. 444—451.

[2] Siehe z. B. R. H. Voth *The Oráibi summer snake ceremony.* Field Columbian Mus., Anthr. Ser. III 4, Pl. CLXII und CLXIII. — Ders. *The Oráibi Oáqöl ceremony.* Ebd. VI 1, S. 11.

[3] W. Matthews *The Mountain Chant: a Navaho Ceremony.* Fifth Ann. Report of the Bureau of Ethnology 1883/84, S. 379—467. Siehe auch L. Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I 1902, S. 324—332.

bei den Warramunga ein Bündel Zweige vom Gummibaum an seiner Spitze befestigt erscheint. Sind die Übereinstimmungen nicht derart, daß an einem Zusammenhang gar nicht zu zweifeln ist? Und ist dieser Zusammenhang nicht um so bemerkbarer, als wir schon eine nähere Übereinstimmung der Zentralaustralier und Navaho in eigenartigen Gebräuchen konstatiert haben? Die Navahozeremonie erweist sich nun deutlich als ein Sonnenzauber[1], namentlich wenn man die verwandten Sitten anderer Nordamerikaner vergleicht, wie z. B. den Sonnentanz der Dakota, bei dem gleichfalls ein Sonnenpfahl innerhalb eines sich im Kreise herumziehenden Laubenganges errichtet wird.[2] Also haben wir es jedenfalls auch bei den Warramunga mit einem derartigen Sonnenzauber zu tun, dessen Einzelheiten allerdings noch der Erklärung bedürfen. Eine unzweifelhaft verwandte Zeremonie besteht bei den Arunta (vgl. Native Tribes S. 364—380), wenn hier auch nur die Reihe von Feuern, das Schleudern von Feuerbränden und der Pfahl als besondere Vergleichspunkte sich darbieten. Interessant ist nun, daß der Pfahl oben zu einem Menschenkopf ausgeschmückt erscheint: der Pfahl soll also doch wohl ein menschlich gedachtes Wesen versinnbildlichen, von dem — wie die begleitenden Gebräuche erkennen lassen — alle Totems abstammen (ebd. S. 629f.). Sollte das nicht der Sonnengott sein? Und muß nicht als Vergleich die bei Leo Frobenius (Völkerkunde in Charakterbildern, I S. 271) veröffentlichte Zeichnung eines Pfahles mit einem Schädel darauf, wie er bei gewissen Aufnahmezeremonien junger Leute in einen Priesterbund der

[1] Vgl. Frobenius a. a. O. S. 330, 332. Das Abbrennen des an einem Stabe befindlichen Federbällchens beim Springen um das Feuer und die schnelle Ersetzung des verkohlten durch ein neues, dessen Erscheinen jubelnd begrüßt wird, versinnbildlicht wahrscheinlich den Untergang der Sonne und das Erscheinen der neuen Sonne am Morgen.

[2] Vgl. Frobenius a. a. O. S. 272—278. Den Sonnenpfahl erkennt derselbe Autor auch in dem Marterpfahl der nordamerikanischen Indianer wieder (*Urgeschichte des Krieges* 1903, S. 78).

Bagos in Westafrika besteht, herangezogen werden? Auch in diesem afrikanischen Falle haben wir einen Sonnenpfahl (vgl. noch Frobenius a. a. O. S. 298f.), doch ist es der Repräsentant der jeden Abend sterbenden Sonne; daher der aus dem Totenkult entlehnte Schädel auf seiner Spitze, während die Australier (spez. die Zentralaustralier) von solchem Totenkult noch nichts wissen. Die nähere Ausführung dieser Vergleiche muß einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben. Das übrige weite Gebiet des Zaubers, wie es bei Krankheiten, Todesfällen, Geburten, Rachezügen, in der Form von Amuletten u. dgl. in die Erscheinung tritt und wie es, soweit es sich um Abwehr eines bösen Zaubers handelt, von Medizinmännern ausgeübt wird, ist gleichfalls bei unseren beiden Autoren ausführlich behandelt. — Von sonstigen Zeremonien, die mit religiösen Motiven zusammenhängen, haben, wie bei allen Australiern, so auch bei den hier in Rede stehenden Stämmen die eigentlichen Mannbarkeitsgebräuche eine besondere weitgehende Ausbildung erfahren. Ein immer wiederkehrendes Requisit dieser und der Totemgebräuche ist das Schwirrholz. Über den anderweitigen, meist gleichartigen oder irgendwie religiösen Gebrauch dieses Gerätes sind wir schon einigermaßen durch zwei Monographien orientiert[1], aber gerade bei den Aruntastämmen liegt die Lösung des ganzen Problems, wie ich in einem ausführlichen Aufsatz beweisen werde. Es hängt dies mit dem ganzen Seelenglauben der zentralaustralischen Stämme zusammen, dessen wissenschaftliche Fixierung wohl als das Hauptverdienst unserer beiden Autoren zu gelten hat. Danach ist jedes Stammesmitglied die Reinkarnation eines mythischen Ahnen, der in der mythischen Vorzeit (bei den Arunta *Alcheringa* genannt) lebte und noch besonders eng mit dem Totem seiner späteren Reinkarnationen verknüpft, ja sogar

[1] J. D. E. Schmeltz *Das Schwirrholz.* Verh. Ver. naturw. Unterh. Hamburg IX 1896, S. 92—128. — A. C. Haddon *The Study of Man.* Chap. X (S. 277 ff.). London 1898.

teilweise das Totemtier selbst, wenn auch mit übernatürlichen Kräften ausgestattet war. In den Anschauungen über diese mythische Vorzeit scheinen mancherlei Schöpfungssagen und totemistische Ideen mit Erinnerungen an alte Wanderungen kleiner australischer Horden und an ältere Kulturzustände vermischt zu sein. Letzteres dürfte sich wenigstens daraus ergeben, daß die Alcheringa-Wesen anderen Sitten als die heutigen Zentralaustralier huldigen: sie konnten das Totem nach eigenem Belieben wechseln, was heutzutage völlig ausgeschlossen ist, und ihr Lebensunterhalt bestand hauptsächlich gerade in demjenigen Tier oder derjenigen Pflanze, die ihr Totem bildete, während heute das Totem entweder nur bei den heiligen Zeremonien oder überhaupt nicht genossen wird. Im übrigen bedürfen diese mythischen Anschauungen noch eingehendster Untersuchung und Erklärung. Was nun die Wirksamkeit der mythischen Ahnen anbetrifft, so haben sie nach zentralaustralischem Glauben auf allen ihren Wanderungen an verschiedenen Stellen, wo sie Zeremonien vollzogen, Seelenwesen („spirit individuals“) zurückgelassen — nach dem Glauben der nördlichen Stämme handelt es sich dabei um Emanationen ihres Körpers —, und auch an den Stellen, wo sie schließlich in die Erde eingegangen, d. h. gestorben sind, ist ihre Seele über der Erde zurückgeblieben. Für jedes Seelenwesen erhob sich aber als Wahrzeichen ein Felsen oder Baum, der zugleich als Sitz der Seele diente (bei den Arunta als *Nanja* bezeichnet). Vereinzelt kommt auch ein Wasserloch als Seelensitz vor. Hier tritt die Wurzel fast aller Stein-, Baum- und Wasserverehrung deutlicher als irgendwo anders zutage. Alle jene Stellen, an denen die mythischen Ahnen Seelenwesen zurückgelassen haben oder in die Erde eingegangen sind, werden von Generation zu Generation getreulich überliefert. So kommt es, daß über das ganze Gebiet dieser Stämme bestimmte Örtlichkeiten verstreut liegen, die von Seelen mythischer Ahnen bewohnt gedacht werden und bei den Arunta auch mit dem speziellen Totem

jener Ahnen verknüpft sind. Wird eine Frau schwanger, so ist es die Folge davon, daß eine dieser Seelen („a spirit child“) in sie eingegangen ist. Das Totem ihres Kindes richtet sich dann bei den Arunta — ohne Rücksicht auf das Totem der Eltern — allein nach der Örtlichkeit, wo die Mutter das erste Zeichen ihrer Schwangerschaft empfunden; denn diese Örtlichkeit ist, entsprechend dem mythischen Ahnen, dessen Seele dort residiert, mit einem ganz bestimmten Totem verbunden. Stirbt der Mensch, so kehrt seine Seele nach den Trauerfeierlichkeiten zu ihrem alten Sitze (dem Felsen oder Baum) zurück. Beim Aruntastamme und seinen Verwandten wird diese ganze Seelenlehre dadurch kompliziert, daß zwei Seelen unterschieden werden. Von ihren Alcheringa-Ahnen heißt es nämlich, daß sie gewisse größere Steine oder Holzstücke von flacher ovaler Form mit sich geführt hätten (*Churinga* genannt), die mit ihren Seelen besonders assoziiert waren: ich möchte sie als Seelensteine und Seelenhölzer bezeichnen. Außer dem persönlichen Seelenstein oder Seelenholz hatte aber jeder Alcheringa-Ahne noch andere bei sich (wie es der heutige Zentralaustralier öfters zu tun pflegt). Wo er davon zurückließ, entstand ein Seelensitz (*oknanikilla*, zugleich lokales Totemzentrum), ebenso wie an derjenigen Stelle, wo nach seinem Eingehen in die Erde, d. h. nach seinem Tode, sein persönliches Churinga auf der Erdoberfläche zurückblieb. Da außerdem Felsen und Bäume als Symbole dieser Seelensitze dienen, so haben wir als Resultat bei jedem Alcheringa-Ahnen zwei Seelen mit zwei verschiedenen Aufenthaltsorten: eine, die gewöhnlich im Nanja-Felsen oder -Baum residiert (*Arumburinga* genannt), und eine, die mit dem Churinga assoziiert ist (*Iruntarinia* genannt). Letztere ist es, die in die Frau eingedrungen ist, wenn sie sich schwanger fühlt, während die Arumburinga-Seele über sie eine Art Schutzaufsicht ausübt. Deshalb sucht man an demjenigen Seelensitz, in dessen Nähe eine Frau das erste Schwangerschaftsgefühl empfindet, nach einem

Churinga, und findet man keins, so wird ein anderes als Stellvertreter angefertigt. So ergibt sich, daß bei den Arunta jeder Mensch, ob lebend oder tot, ein persönliches Churinga besitzt, das gewöhnlich zusammen mit all den anderen, die derselben Totemgruppe angehören, in einem heiligen Versteck aufbewahrt wird, ganz so, wie anderwärts Ahnenbilder in einem Ahnenhaus. Stirbt ein Mensch und kehrt seine Seele *(ulthana)* zum Nanja-Felsen oder -Baum zurück, so bekommt diese Seele nach einiger Zeit ein neues Churinga, mit dem sie sich in derselben Weise assoziiert, wie sie es mit dem Churinga in der Alcheringazeit war, und sie kann dann auch in menschlicher Form wiedergeboren werden. Hierin kommt, wie ich glaube, noch deutlich die im übrigen verblaßte Anschauung zum Durchbruch, daß die Seelen der Menschen nur Abzweigungen der alten mythischen Ahnenseelen sind, und daß folglich auch die Churingas nur als handliche Vertreter der Nanjafelsen und Nanjabäume, der Residenzen jener alten Ahnenseelen, zu betrachten sind. Wie der mythischen Ahnenseele, so mußte auch jeder davon abgezweigten Menschenseele ein sichtbarer Repräsentant zugehören, und diesen Repräsentanten fertigte man natürlich aus dem gleichen Materiale an, aus dem derjenige der mythischen Ahnenseele bestand, d. h. also aus Stein oder Holz. Wenn in den Mythen der Arunta die Churingas das Primäre, die Nanjafelsen und Nanjabäume das Sekundäre sind, so halte ich das für die Umkehrung des tatsächlichen Vorganges, hervorgerufen durch ein für Naturvölker charakteristisches Primitivdenken, das sich mit rätselhaften oder rätselhaft gewordenen Dingen einfach dadurch abfindet, daß es ihr Vorhandensein an den Anfang aller Dinge zurückdatiert. Das Churinga blieb auch nach dem Tode des Menschen mit einer Seelensubstanz oder Seelenkraft verbunden, selbst wenn man annahm (wie die Arunta), daß die Seele des Toten zum Nanja zurückkehrte: was einmal derartig heilig ist bei Naturvölkern, verliert diese Eigenschaft nicht so leicht, wie sich auch beim

Nanjafelsen und Nanjabaum beobachten läßt, die selbst dann Seelensitze und heilig bleiben, wenn die in ihnen wohnende Ahnenseele sich reinkarniert hat. Je mehr Churingas daher einer bei sich trug, sei es nun von lebenden oder toten Menschen, desto mehr Erfolg und Glück blühte ihm in allen Lebensumständen. Aus solchen hölzernen Churingas oder „Seelenhölzern“ nun sind in weiterer Entwickelung die Schwirrhölzer hervorgegangen, was ich hier nur konstatieren will, indem ich auf meine in Vorbereitung befindliche Untersuchung darüber verweise. Die erdumfassende Verbreitung dieser Schwirrhölzer beweist, daß der eigenartige Reinkarnationsglaube der Zentralaustralier, speziell der Arunta, zu den Anfangsformen aller Religion gehört, obwohl er nur bei dieser einen Stammgruppe erhalten ist. Neben diesem ausführlicher geschilderten (weil ganz neuen) Seelenglauben gehen noch manche andere Anschauungen über die Seelen, ihre Aufenthaltsorte und Verkörperungen her, wie sie in besonderer Form bei Gelegenheit von Todesfällen zum Ausdruck kommen. — Als dritte und letzte Quelle aller Religion tritt auch bei den Zentralaustraliern die Mythenbildung zum Zauberwesen und Seelenglauben hinzu: die Verfasser behandeln Mythen, die auf die Sonne, den Mond, die Sterne, Kometen, den Regenbogen, den Wirbelwind und die Entstehung der Menschen Bezug haben, und besonders umfangreich ist eine andere Erzählungsgruppe, die sich um mythische Ahnengestalten gebildet hat. Im Gefolge einer jeden solchen Mythenbildung stellt sich der Glaube an höhere oder überirdische Wesen ein, eine Regel, von der auch die Zentralaustralier keine Ausnahme machen (vgl. namentlich Chap. XVI der „Northern Tribes“), wenngleich hier die Entwickelung noch nicht zu einer Götterverehrung geführt hat. Aber Ansätze zur Verehrung eines höchsten Wesens (bei den Kaitish *Atnatu* genannt) sind vorhanden. — Dieser kurze Überblick, der nur auf einige wichtigere Punkte näher eingehen konnte, möge genügen, um zu zeigen, welche Fülle

neuen religionswissenschaftlichen Stoffes die beiden Werke von Spencer und Gillen enthalten. Dieser Stoff harrt nur der Durchleuchtung und Deutung auf allgemeinerer Basis, um überraschende Resultate zu zeitigen.

Südostaustralien. Wie von Spencer und Gillen Zentralaustralien, so ist von A. W. Howitt in seinem Buche The Native Tribes of South-East Australia[1] der Südosten Australiens monographisch behandelt worden, und zwar fast ausschließlich in bezug auf die gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse. Wenn wir hierüber auch schon mancherlei ältere Aufzeichnungen und Arbeiten besitzen, zum Teil sogar von demselben Autor, so ist doch diese neue zusammenfassende und übersichtliche Bearbeitung mit Freuden zu begrüßen, um so mehr als sich Howitt einer großen Reihe von Mitarbeitern beim Sammeln neuen einschlägigen Materials erfreuen durfte. Dieses Material bezieht sich in der Hauptsache auf die Zeit vor 1889, während seitdem die Eingeborenenstämme mehr oder weniger ausgestorben oder in ihren Resten unter europäischem Einflusse verkümmert sind. Es umfaßt die Stämme des Eyre-Sees und ihre südlichen Verwandten, hauptsächlich vertreten durch die Dieri und die Urabunna, die schon von Spencer und Gillen gestreift wurden; ferner die Narrinyeri an der Mündung des Murrayflusses, die Victoriastämme einschließlich der Kurnai in Gippsland, die New South Wales-Stämme längs des Darling- und Murrayflusses sowohl, wie im Zentrum (darunter die Wiradjuri und Kamilaroi) und an der Küste, schließlich auch noch die Eingeborenenstämme des südöstlichen Queensland (nördlich bis Leichhardt Range). Davon nehmen die Stämme des Eyre-Sees eine besondere Stellung ein, insofern sie in wichtigen Punkten mit den zentralaustralischen Stämmen übereinstimmen, von denen sich die übrigen südostaustralischen Stämme ziemlich deutlich unterscheiden. Letztere kennen nicht

[1] London 1904. XIX und 819 Seiten 8°.

die Beschneidung und, soviel man aus Howitt ersehen kann, nicht den Glauben an bestimmte Seelensitze, womit selbstverständlich auch „Seelenhölzer“ und „Seelensteine“ ausgeschlossen sind, während die Eyrestämme sowohl die Beschneidung mit den Arunta und ihren Verwandten teilen als auch ihre mythischen Vorfahren (*Mura-mura* genannt: Howitt, S. 475 ff.)[1] in Bäumen, Felsblöcken u. dgl. verkörpert denken; von einem Reinkarnationsglauben ist allerdings bisher noch nichts Direktes berichtet worden, doch sind alle bisherigen Schilderungen dieser Stämme sehr lückenhaft. Weiterhin unterscheidet die Südostaustralier der bestimmt ausgebildete Glaube an ein höchstes Wesen mit moralischer Tendenz (worüber Howitt S. 488—508 handelt), während wir bei den Eyrestämmen und im Zentrum nur Ansätze oder — wohl richtiger ausgedrückt — Verkümmerungen von gleichen Anschauungen finden. Dieses höchste Wesen, der „Vater“, bei den Yuin *Daramulun*, bei den Kamilaroi *Baiame*, bei den Kurnai *Mungan-ngaua* genannt, erscheint ganz nach Art eines irdischen Stammeshauptes anthropomorphisiert, nur daß er im Himmel wohnt und ihm alle möglichen Schöpfungen zugeschrieben werden. Er überwacht die Stammesgesetze, besonders die Jünglingsweihen; meist nimmt man sogar an, daß er bei dieser Gelegenheit vom Himmel herabkommt, um die Jünglinge in den Busch zu schleppen und ihnen dort selbst die Zähne auszuschlagen, indem man sich ihn in dem Operateur — dem angesehensten Medizinmann — verkörpert denkt. Oder das Schwirrholz repräsentiert ihn, dessen Summen als seine Stimme betrachtet wird. Durch die bloße Beifügung des Schwirrholzes wird eine Botschaft als Einladung zur Jünglingsweihe charakterisiert; durch sein Schwingen werden die verschiedenen Abschnitte der Zeremonien markiert und die Fest-

[1] Siehe auch A. W. Howitt and Otto Siebert *Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia.* Journ. of the Anthr. Institute of Great Britain and Ireland XXXIV 1904, S. 128 f.

teilnehmer zu immer neuer religiöser Tätigkeit angespornt. Zuweilen übernimmt auch sein Sohn diese Rolle; bei den Kurnai heißt er *Tundun* „der Mann" (auch *Wehntwin* „Großvater" genannt), und denselben Namen führt das Schwirrholz. Was speziell Daramulun betrifft, so wird sein Bild auch in einen Baum eingeschnitzt (in der zauberwirkenden Tanzstellung!) oder in einem Sandrelief dargestellt, oder man errichtet eine rohe Holzfigur in Kreuzform mit Kopf und typischem Haarputz. Soweit sich die Australier diese höchsten Wesen in bestimmten Sternen verkörpert denken, könnte es sich im letzten Grunde nur um einen Seelenglauben handeln, der die Seelen im Himmel ebenso einen Stamm mit einem Stammeshaupte bilden ließ, wie die Menschen auf Erden. Das ist auch Howitts Ansicht. Aber mancherlei mythologische Züge sprechen für die Annahme eines ursprünglichen Naturgottes. Bei den Yuin repräsentiert das Schwirrholz den Donner, und der Donner ist die Stimme Daramuluns, der den Regen herbeiruft und alles aufs neue aufkeimen läßt. Ähnlich wird bei den Unmatjera in Zentralaustralien eine schwarze Regenwolke auf das Rauchen Twanyirikas, eines überirdischen Wesens zurückgeführt, als dessen Repräsentant bei den nächstverwandten Arunta wiederum das Schwirrholz gilt.[1] Bei den Kurnai ist es Mungan-ngaua, der die Aurora australis verursacht. Bei den Bubungzeremonien der Wiradjuri wird Daramulun als Knabe dargestellt, dessen eines Bein nur aus einem spitzigen Knochen besteht[2], ähnlich wie beim mexikanischen Sonnengott, dem ein Bein bei der Geburt von einem Fisch abgerissen worden ist.[3] Dieser Daramulun tötet Menschen, die sich vergangen haben, mit Steinen, die im Feuer geglüht und geborsten sind (vgl. dazu z. B. eine

[1] Spencer and Gillen *Northern Tribes* S. 497 f.

[2] Schon sein Name besagt nach Ridley (*Kamilaroi*, 2. ed. 1875): „Bein auf einer Seite."

[3] Preuß *Globus* 87, S. 137. Über weitere verwandte Erscheinungen in der Mythologie verschiedener Völker siehe z. B. Ratzel *Völkerkunde*, 2. Aufl. I, S. 55.

von Frobenius[1] verwertete Sonnenmythe aus der Torresstraße). Bei den Jünglingsweihen der Chepara in Südost-Queensland wird ein Quarzkristall in der Sonne spielen gelassen und dazu bemerkt, daß es von Maamba, dem großen Geiste im Himmel, stamme. Liegt es da nicht auf der Hand, an einen Sonnengott zu denken? Dafür spricht weiter, daß synonym mit Daramulun *Malian* gebraucht wird, was „Adlerhabicht" bedeutet, und ebenso heißt der Stammesvater der Wotjobaluk *Bunjil*, d. i. „Adlerhabicht". Wir müssen uns dabei erinnern, daß die Sonne oft als Vogel vorgestellt wird, besonders unter einem Adler, Raben u. dgl. Eine auf Baiame bezügliche Sage wird von Frobenius mit Recht als „Walfischdrachenmythe" verwertet und damit dem solaren Mythenkreise zugewiesen.[2] Für einen Sonnengott spricht auch das Verhältnis des höchsten Wesens zu den Totenseelen. Sein Sohn geleitet die Seelen der Toten zu ihm (die Seelen folgen ja nach primitiver Anschauung der Bahn der Sonne, wie wir durch Frobenius wissen), oder sie steigen an den Strahlen der untergehenden Sonne zum Himmel empor, wo sie dann als Sterne erscheinen. Bei den Kaitish Zentralaustraliens besteht der Glaube, daß der große Geist Atnatu diejenigen, die die Jünglingsweihen nicht gehörig vollziehen, vom Himmel herab speert und an seinen Speeren — das sind doch die Sonnenstrahlen? — zum Himmel heraufzieht.[3] Nach den Überlieferungen einiger Küstenstämme Südost-Queenslands lehrte der große Geist Kohin die Menschen fliegen von Baum zu Baum, von Berg zu Berg, zur Milchstraße empor (man erinnere sich dabei der Vogelnatur der Sonne!). Deshalb werden wohl auch die Jünglinge bei den Weihen verschiedentlich in die Luft geworfen. Derartige Anhaltspunkte für den solaren Charakter des höchsten Wesens der Australier ließen sich noch vermehren. Anderseits fehlt es gerade bei

[1] Leo Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I, S. 244 f.
[2] L. Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 73 ff.
[3] Spencer and Gillen a. a. O. S. 347, 499.



den Jünglingsweihen der Australier, über die dieses höchste Wesen wacht, auch nicht an Belegen für verblaßte Sonnenzeremonien: bei den Chepara im äußersten Südosten von Queensland werden ähnlich, wie bei den Warramunga, Feuerbrände geschwungen (Howitt S. 582); die Jünglinge der Yuin werden ebenso, wie die der Urabunna und Dieri, am Feuer „geröstet"[1]; wenn die eigentlichen Weihen vorüber sind und die Jünglinge zur Probe in den Busch ziehen, so führen sie die ganze Zeit einen Span vom Zeremonienfeuer mit sich, mit dem sie ihr Lagerfeuer entzünden müssen; u. dgl. m. Überhaupt beruhen die Jünglingsweihen, bei denen die Jünglinge einschlafend gedacht werden, bei denen sie vom großen Geiste entführt und getötet werden, dann aber nach einiger Zeit mit neuem Namen, als volle, in die Mysterien eingeweihte Männer wiedererscheinen, aller Voraussicht nach auf nichts anderem als auf einer symbolischen Nachahmung der Sonnenmythe: erst dadurch, daß sie das Schicksal der Sonne durchlebt haben, der ja die Totenseelen folgen, werden sie als inkorporierte Totenseelen charakterisiert (man denke daran, daß nach zentralaustralischem Glauben die Neugeborenen Reinkarnationen von Ahnenseelen sind). Ist das alles richtig, ist jenes höchste Wesen, das über die Jünglingsweihen wacht, ein Sonnengott — und daran ist wohl kaum zu zweifeln —, dann hat auch die Zahnverstümmelung der Südostaustralier und die in Zentralaustralien geübte Beschneidung nur religiösen Sinn und gehört in den Rahmen der Sonnenmythologie und des damit verbundenen Seelenglaubens. Die nähere Begründung dieses Satzes muß ich mir für später vorbehalten. — Haben die Südostaustralier den Glauben an ein höchstes Wesen, das wir als alten Sonnengott erkannt haben, besonders ausgestaltet, so sind sie auch auf dem Gebiete des Zaubers besondere Wege gegangen. Nach der Seite des Totemismus hin zeigt sich das allerdings vielfach

[1] Howitt S. 524; Spencer and Gillen *Native Tribes* S. 640 f.

nur in einer Verflachung der alten Totemzeremonien, während anderseits die Ausbildung eines persönlichen und eines geschlechtlichen Totems eine Weiterbildung der alten Totemorganisation, wie sie uns in Zentralaustralien erhalten ist, bedeutet. Teilweise sind noch rein totemistische Tänze (in Nachahmungen von Tieren, ihrer Jagd u. dgl. bestehend) bewahrt geblieben, aber ihre Bedeutung scheint geschwunden zu sein; denn die Eingeborenen erklärten den Sinn z. B. mit „to amuse the boys". Dieses Motiv ist es denn auch gewesen, das neben die oder an die Stelle der rein totemistischen Tänze karnevalistische Aufführungen hat treten lassen, und in Übereinstimmung damit zieht sich durch die Jünglingsweihen der Südostaustralier auch vielfach eine Überfülle von Possenreißerei, oft indezenter Art, wie ein roter Faden hindurch. Wir sehen hier dieselbe Entwickelung der Anfänge des Dramas aus Vegetationsriten, wie sie Preuß bei den Mexikanern, Irokesen, Pueblostämmen und Griechen verfolgt hat.[1] Neben totemistischen und possenhaften Aufführungen stehen aber auch solche, die zur Einimpfung der Stammesmoral dienen sollen, und zwar besteht das dabei angewandte Verfahren ganz richtig (weil so allein deutlich) darin, zu zeigen, was man nicht tun soll. Die Haupthandlungen bei den Jünglingsweihen aber, an denen all diese Zeremonien stattfinden, liegen in der Regel den Medizinmännern ob, wie sie es meist auch sind, die als Leiter und Hauptakteure der Regenzeremonie fungieren (S. 394—399), während in Zentralaustralien alle derartige Zauberriten ausschließlich von den bestimmten Totemgruppen im ganzen vollführt werden. Der hierin zu beobachtende Unterschied der Südostaustralier von den Zentralaustraliern beruht eben auf einem Verfall der totemistischen Gruppenbildung. Dagegen kommen ähnlich, wie bei den Zentralaustraliern Sandmalereien, so bei den Jünglingsweihen des Yuinstammes Sandfiguren u. dgl.

[1] K. Th. Preuß *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas.* Archiv f. Anthropologie, Neue Folge, I 129 bis 188.

vor (siehe besonders S. 522 ff.), vor allem Tiere und der große Geist Daramulun in Menschengestalt (und zwar in Tanzhaltung). Leider erfahren wir nichts Näheres darüber, wie überhaupt der Mangel fast jeglicher auf die religiösen Zeremonien Bezug habender Abbildungen in Howitts Buch schmerzlich empfunden wird. Mit diesen Sandfiguren ist je eine bestimmte zauberkräftige Substanz verbunden; über diese und andere derartige verfügt immer je ein bestimmter Medizinmann und läßt sie in besonderen Tänzen aus dem Munde zum Vorschein kommen. Es ist die in ihm wohnende Zauberkraft in materieller Form, und zwar deckt sie sich mit dem Totem des Medizinmannes, denn auch jedem Tiere, jeder Nahrungsquelle kommt eine Zauberkraft zu (S. 560). Diese Zauberkraft sowohl wie ihre Verkörperung heißt *joïa:* sie deckt sich im Grunde genommen mit dem *orenda* der Irokesen, worüber J. N. B. Howitt vor drei Jahren zuerst gehandelt und Preuß hier in diesem Archiv[1] schon kurz berichtet hat. Sollten die Jünglinge während ihrer Prüfungszeit von verbotenem Tiere essen, so würde die diesem innewohnende Zauberkraft in sie hineingelangen und sie töten. Charakteristisch ist, daß zu allen übrigen Sandfiguren nur je ein bestimmtes Joïa in Beziehung steht, zur Figur von Daramulun aber sämtliche, da sie von sämtlichen Medizinmännern, die ihre verschiedenen Joïa erscheinen lassen, umtanzt wird. Das weist wiederum darauf hin, daß Daramulun der Sonnengott ist, zu dem ebenso, wie bei den Arunta (siehe oben S. 530), sämtliche Totem in Beziehung gesetzt werden, weil sie durch ihn geschaffen sind. Die von den Medizinmännern bei verschiedenen Gelegenheiten produzierte Zauberkraft suchen übrigens die an der Zeremonie teilnehmenden und bereits eingeweihten Männer durch bestimmte Gesten auf die Jünglinge zu übertragen, damit diese Daramulun (dem Sonnengotte, wie wir sahen!) angenehm sind

[1] Bd. VII, S. 232 f.

(S. 535). Über die anderen Zauberhandlungen, die die Domäne der Medizinmänner bilden, und bei denen — wie überall in Australien — so auch hier im Südosten spitze Knochen und Hölzer, daneben aber noch Quarzkristalle eine große Rolle spielen, will ich hier nicht näher berichten; erwähnt sei jedoch, daß auch menschliches Fett als besonders für Zauberhandlungen geeignet angesehen wird und ausgiebige Verwendung findet, worüber Howitt S. 367—376 nachzulesen ist. An weiteren religiösen Gebieten, die in seinem Buche behandelt werden, sind noch die Bestattungsgebräuche und der Seelenglauben zu nennen; auch fehlt es nicht an einer größeren Sammlung von Mythen der Stämme am Eyre-See.[1] Dagegen vermißt man Mythen der anderen Stämme und vollständig überhaupt Mythen mit deutlicher Naturgrundlage. — Aus den beiden Berichtsjahren kommt nach dieser Seite hin ergänzend ein Artikel von A. L. P. Cameron in Frage[2], der Mythen der Eingeborenen von New South Wales beisteuert: sie betreffen den Mond, die Gewinnung des Feuers, Besonderheiten einzelner Tiere, die mythischen Ahnen und den Seelenglauben.

Die Jünglingsweihe eines einzelnen Stammes aus Neusüdwales, der Kūrnū am Darlingflusse, die in dem besprochenen Buche von Howitt nicht aufgeführt sind, behandelt R. H. Mathews in einem Aufsatze: Die Mūltyerra-Initiationszeremonie.[3] Erwähnenswert ist, daß hier angeblich die pantomimischen Darstellungen, die an die Stelle totemistischer Zauberriten getreten sind, reichlich von obszönen Gesten begleitet werden,

[1] S. 645—654, 779—806; vgl. auch S. 475 ff. Dieselben Mythen sind von A. W. Howitt und Otto Siebert nochmals publiziert unter dem Titel: *Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia*. Journ. of the Anthr. Inst. XXXIV 1904, S. 100—129. Weiteres Material siehe bei Mary E. B. Howitt: *Some native legends from Central Australia*, Folk-lore XIII (1902), S. 403—417.

[2] *Traditions and folklore of the aborigines of New South Wales*. Science of Man 1903, VI, S. 46—48.

[3] *Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien*. XXXIV (1904), S. 77—83.

während mir sowohl in den Büchern von Spencer und Gillen wie in dem von Howitt keine derartige Notiz begegnet ist. Die im ganzen auf das Geschlechtsleben bezüglichen Szenen sollen — wie wir aus Howitts Buch (S. 548 f.) lernen — nur zur Instruktion der einzuweihenden Jünglinge dienen, als Vorbild und Warnung. Spuren einer Feuerzeremonie sind vorhanden: die Jünglinge werden an einem Abend in eine Hütte aus Ästen und Rinde geführt und mit brennenden Holzstücken, Kohle und Asche beworfen. Einer der nächtlichen Tänze besteht darin, daß sich einige Männer einen brennenden Holzstock zwischen die Schenkel stecken und damit herumspringen, so daß sie leuchtende Schwänze zu haben scheinen.

Nord-Queensland. Eine wichtige Sammelschrift religiösen Materials von W. E. Roth ist hier zu nennen, betitelt: Superstition, Magic and Medicine.[1] Wir besitzen von demselben Autor schon ein wertvolles Buch[2], dessen religionswissenschaftliche Beiträge in der vorliegenden Schrift wesentlich ergänzt werden, namentlich in bezug auf die Ansichten und Gebräuche der nordöstlichen Queenslandstämme, während sich im übrigen mancherlei Wiederholungen finden. Den Anfang macht eine größere Reihe von Naturmythen: Mond und Sonne fungieren dabei vielfach als Mann und Frau; der Mond (und nicht die Sonne) gilt stellenweise als der Schöpfer der ersten Menschen; der Donner erscheint als besondere Naturgottheit; Sternschnuppen werden für Feuerbrände gehalten, die die Seelen verstorbener Feinde mit sich herumtragen; vom Feuer wird erzählt, daß es ein Zaunkönig vom Himmel herabgebracht hat. Zahlreich sind Mythen, die mit Tieren und ihren Eigenheiten zu tun haben. Auffällig ist die angeblich durchgehende An-

[1] *North Queensland Ethnography: Bulletin Nr. 5.* Brisbane, January 1903. 42 Seiten und 7 Tafeln folio. — Einen Bericht darüber siehe in „Globus" Bd. 85, S. 63. Meine obigen Ausführungen sollen denselben ergänzen.

[2] *Ethnographical Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines.* Brisbane und London 1897.

schauung in den nördlichen Distrikten, daß im Anfang der Schöpfung die Tiere 'blackfellows' waren; denn es ist dies die genaue Umkehrung des sonstigen australischen Satzes, daß die Menschen aus den Tieren hervorgegangen sind. Diese letztere Anschauung setzt den Totemismus voraus, und daß dieser auch im Nordosten Australiens geherrscht hat, zeigt sich in Spuren beim Regenzauber, von dem verschiedene Arten geschildert werden: zum Teil können ihn nur Männer und Frauen vollführen, die nach dem Regen benannt sind. — Interessant ist es, daß die weißen Europäer von den Australiern als Reinkarnationen ihrer Toten betrachtet werden. Darüber berichtet auch Howitt in dem zuvor besprochenen Buche (S. 442—446). Das hängt aber damit zusammen, daß sich die Australier — wenigstens die Ostaustralier — die Verkörperungen der Seelen ihrer Toten von weißer Farbe dachten. Und das beruht wiederum auf dem Glauben, daß die Seelen der Sonne folgen, daß sie, wie die Sonne, sterben und, wie diese, als Sterne (also weiß!) vom Osten her — woher die weißen Europäer ins Land kamen — wiedergeboren werden. In dieser Beziehung ist eine australische Jonasmythe außerordentlich wichtig: ein Knabe, der sich in einer Lagune badet, wird von einer großen Schlange verschlungen und kommt nach einigen Tagen auf natürlichem Wege wieder zum Vorschein, aber er hatte seine Haut verloren und war weiß geworden, so daß er von seinen Eltern nicht erkannt wird. Das ist nichts weiter als eine Sonnenmythe. Weil man die Toten mit der Sonne und den Sternen in Verbindung brachte, deshalb verbrannte man sie auch vielfach (Howitt S. 443), und dabei konnte man nach Vernichtung der Epidermis ein Weißwerden beobachten. Anderseits glaubte man auch, daß die Seele — die man im Atem sowohl wie im Schatten gegenwärtig dachte — nach der Bestattung des Toten ihren endgültigen Aufenthalt im Busch nahm, ohne sie jedoch — wie in Zentralaustralien — mit einem bestimmten Baum u. dgl. zu assoziieren. Einer eigenartigen Umgestaltung der

zentralaustralischen Seelenlehre begegnen wir bei den Stämmen des Pennefatherflusses. Hier werden zwei Seelen unterschieden: eine *(ngai)*, die im Herzen wohnt und nach dem Tode eines Mannes in dessen Kinder, nach dem Tode einer Frau in deren Schwestern übergeht; eine andere *(cho-i)*, die von einem höheren Wesen dem Embryo eingepflanzt wird und nach dem Tode in den Busch zieht, von der aber ein Teil auch in der Nachgeburt enthalten ist. Die Mutterschaft hat in Übereinstimmung mit dem zentralaustralischen Glauben im ganzen Nordosten nichts mit geschlechtlichem Umgange zu tun; dieser Zusammenhang wird stellenweise höchstens für die Tiere anerkannt. Die menschlichen Embryonen werden von einem höheren Wesen fertig in den Mutterleib eingeführt. Bei den Eingeborenen vom Pennefatherfluß ist es Anje-a, der, selbst vom Donnergotte geschaffen, die Embryonen aus Schlamm bildet (anderwärts heißt es, daß von Anjirs Exkrementen alle Schwarzen abstammen). Dabei fügt er etwas Nachgeburt ein, beim männlichen Kinde vom Vater, beim weiblichen von des Vaters Schwester, und gibt damit dem Kinde die Seele *(cho-i)*. Die Möglichkeit, diese bestimmte Nachgeburt zur Verfügung zu haben, ist dadurch begründet, daß er alle Nachgeburten an seinen gewohnten und bekannten Aufenthaltsorten zusammenträgt und sie dort in der Höhlung eines Felsen, in einem Baum oder einer Lagune aufhebt, bis er sie braucht. Um nun aber zu wissen, von welchem speziellen Orte die Seelensubstanz des Neugeborenen stammt, wo sie bisher aufbewahrt war, werden beim Durchschneiden der Nabelschnur die verschiedenen Aufenthaltsorte Anjeas genannt; bei wessen Namen die Nabelschnur reißt, das ist die eigentliche Heimat des Neugeborenen, wo es in Zukunft das Recht haben wird, zu jagen und herumzuziehen. Ähnliche Vorstellungen sind auch bei anderen nördlichen Stämmen zu finden. — Weiterhin wird über die mit dem Namen zusammenhängenden Bräuche gehandelt: bei einigen Stämmen ist es Sitte, vor dem Ruhen oder am Morgen den

Namen des Tieres usw., nach dem man benannt ist, mit vorangehendem „wo? wo?“ in leisem Tone zu rufen; das gibt dem Namensträger Macht über das betreffende Naturobjekt. Es folgen Abschnitte über die religiösen Anschauungen und Gebräuche, die mit dem menschlichen Körper, seinen Teilen, Ausscheidungen und Funktionen zu tun haben; ferner über Liebeszauber, Vorbedeutungen, Träume und Glückszauber. Von einem Gast, der sich angenehm zu machen gewußt hat, wird bei seiner Abreise in einen Baum ein Bild eingeschnitzt: aus der Beschaffenheit des Baumes kann man immer auf das Schicksal des Freundes schließen. Um Moskitos zu vertreiben, wird die Strohpuppe eines Mannes in derjenigen Stellung angefertigt, in der die Toten vor der Verbrennung getrocknet werden; dann wird sie in Prozession in den Busch getragen und dort verbrannt. Den Beschluß macht eine Reihe Paragraphen über allen möglichen Krankheitszauber, über Medizinmänner u. dgl.

Westaustralien. Während wir über das Zentrum und den Osten Australiens ziemlich gut orientiert sind und über den Nordosten durch H. Klaatschs Reise weitere wichtige Aufschlüsse erwarten dürfen[1], ist der Westen noch zum größten Teile eine Terra incognita. Einige neuerliche Beiträge auch in religionswissenschaftlicher Hinsicht finden sich in E. Clements Aufsatz Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines[2], der die Eingeborenen zwischen Fortescue- und De Grey-Fluß beschreibt. Diese Stämme zerfallen in je vier Klassen, die von Vater zu Sohn gewechselt werden. Den einzelnen Klassen liegt die Ausführung der Totemzauber ob. Doch wechselt diese Verpflichtung innerhalb der Klassen, da sie sich vom Klassenhaupt auf seinen Sohn vererbt, dieser aber einer anderen Klasse als sein Vater angehört. Bei den Totemzaubern, die wiederum deutlich den Zweck verfolgen, die

[1] Einen kurzen Bericht über seine bisherigen Forschungen siehe: *Zeitschrift für Ethnologie.* Bd. 37 (1905), S. 211 ff.

[2] *Internationales Archiv für Ethnographie.* Bd. XVI 1903, S. 1—16.

Nahrungsmittel zu vermehren, und diesen Zweck durch Nachahmung der Tiere oder der Manipulationen beim Einsammeln von vegetabilischer Nahrung u. dgl. zu erreichen suchen, spielen große Steinhaufen eine besondere Rolle. Dasselbe gilt für die Regenzeremonie, wobei außerdem noch ein kleiner magischer Stein eigener Art verwendet wird. Die Zauberhandlungen finden zu Neumond statt. Jede Krankheit wird, wie meistens in Australien, einem bösen Geiste zugeschrieben und vom Medizinmanne durch Extrahierung des bösen Zaubers zu heilen gesucht; außerdem werden Schwirrhölzer geschwungen. Ist ein großer Krieger gestorben, so wird sein Herzfett gegessen, weil darin sein Mut eingeschlossen gedacht wird. Die Knochen des Toten werden von den Verwandten als Amulette getragen. Größere Tänze finden bei den Jünglingsweihen statt. — Ungefähr aus derselben Gegend steuert ein Aufsatz von Ada J. Peggs: Notes on the aborigines of Roebuck Bay, Western Australia[1], vereinzelte, aber wenig wissenschaftlich erfaßte Beobachtungen über religiöse Anschauungen und Gebräuche bei, und zwar über Trauer- und Bestattungsgebräuche (S. 325, 337 f.), über Tänze bei Vollmond (S. 328), Medizinmänner (S. 339 f.), Zaubermittel (S. 348), böse Geister (S. 355 f.), über die bei Mondfinsternissen herrschenden Vorstellungen (S. 340), u. dgl. Die Toten werden entweder böse Geister oder Vögel oder 'come up white fellow' (S. 365): auch hier also die Anschauung, daß die Totenseelen sich in weißen Gestalten verkörpern, und daher die Annahme, daß die Europäer Reinkarnationen früher verstorbener Eingeborener sind. Am wichtigsten sind einige Mythen (S. 361—365), in denen bestimmte Sternbilder und Vögel figurieren; darunter auch die Mythe, wie die Menschen von den Adlerhabichten das Feuerbohren lernten (wir sahen, daß in Südostaustralien Adlerhabicht ein Name für den Sonnengott ist!). Seltsam ist eine Holzmaske,

[1] *Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society.* Vol. XIV 1903, S. 324—367.

die abgebildet wird, und die mehr im Inneren bei Jünglingsweihen gebraucht, danach aber immer vergraben werden soll (S. 342, 345, 354): die Knaben tragen sie angeblich 14 Tage lang nach vollzogener Weihe und werden während dieser Zeit von einer alten Frau mittels einer in den Mund gesteckten Röhre gefüttert, damit sie ihr Gesicht niemandem zu zeigen brauchen. Das Vorkommen einer solchen Maske in Australien ist sonst nirgends belegt.

Schließlich ist noch ein Aufsatz von R. H. Mathews zu nennen, dem wir schon zahllose Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Australiens verdanken. Er betitelt sich: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of Western Australia[1] und geht auch kurz (S. 61 bis 63) auf einige religiöse Vorstellungen und Gebräuche Westaustraliens ein. Der Glaube an böse Geister wird gestreift. Von den Zaubern zur Vermehrung der Nahrungsquellen hören wir, daß sie von einzelnen Zauberern ausgeführt werden, und zwar bestehen sie hauptsächlich darin, daß ein abgelegener Felsblock unter Zaubersprüchen mit einem Stein gerieben oder geschlagen wird. Der Glauben an Schlangenungeheuer, die in der Gegend von Weld Spring *Wonnangura* heißen, erinnert an ein Totem der zentralaustralischen Warramunga, an die mythische Schlange *Wollunqua.*[2] Einigen Leuten an der Westküste wird die Macht zugeschrieben, durch Anzünden eines Feuers oder durch Anbringen eines brennenden Holzstückes in einer Baumgabel den Untergang der Sonne aufhalten zu können: das sind die gleichen Mittel, durch die man anderwärts den Aufgang der Sonne zu beeinflussen sucht. Nicht klar verständlich ist dagegen die Sitte, ein Kind in einen Wassertümpel einzutauchen oder unter eine Traufe zu halten, um dem Regen Einhalt zu tun.

[1] *Queensland Geographical Journal* (New Series). Vol. XIX (1903 bis 1904), S. 45—72.

[2] Vgl. Spencer and Gillen *Northern Tribes of Central Australia* S. 226 ff.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

La Terre-mère chez les Assyriens.

Dans le dernier numéro de cette revue, Nöldeke complète au point de vue hébraïque les intéressantes constatations de Dieterich sur la tradition de la terre-mère. Cette tradition a laissé aussi des vestiges chez les Babyloniens et par leur intermédiaire chez les Assyriens. Lorsque la déesse Arourou doit créer le compagnon de Gilgamès, elle forme en son cœur une image d'Anou, puis: «elle lava ses mains, découpa de la *boue*, la jeta dans la campagne . . . forma Éa-bani le héros!» (*Épopée de Gilgamès*, tab. I, col. II, l. 33ss.).[2] Pour l'Assyrien comme pour l'Hébreu, l'homme est créé avec de la terre. Dans le mythe d'Ea et d'Atarḫasis, la dernière colonne est consacrée à une sorte de procédé magique pour faciliter l'accouchement. Voici le texte des *Cuneiform Texts*..., XV, pl. 49, col. IV, l. 3ss.: *iš-tu-ma tam-nu-u ši-pa-sa [ta-at]-ta-di eli ṭi-iṭ-ṭi-ša [14 gi-ir]-ṣi taq-ri-iṣ: 7 gi-ir-ṣi ana imni taš-ku-un [7 gi]-ir-ṣi ana šumēli taš-ku-un : i-na be-ru-šu-nu i-ta-di libittu*[3]: «Après qu'elle eut formulé son incantation et qu'elle l'eut prononcée sur sa boue, elle découpa 14 morceaux: elle plaça 7 morceaux à droite, elle plaça 7 morceaux à gauche, entre eux elle déposa une brique». C'est sans doute la déesse

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Cf. Haupt *Nimrod-Epos*, p. 8, l. 33ss., et Jensen, dans KB, VI, 1, p. 120s.

[3] Les restitutions sont de Jensen dans KB, VI, 1, p. 286.

Mami nommée huit lignes plus bas qui procède à l'opération. Après qu'elle a ainsi découpé la boue en quatorze morceaux qu'elle sépare en deux groupes de sept par une brique, elle appelle des femmes à son aide. Ce sont des *šasurati* c'est-à-dire des femmes qui ont déjà enfanté (cf. KB, VI, 1, p. 545 s.). Elles sont au nombre de quatorze et se mettent à la besogne: «elles construisirent 7 hommes, elles construisirent 7 femmes».[1] Le sens est clair: les femmes prennent chacune leur morceau de boue et le façonnent; 7 morceaux sont façonnés en femmes, 7 en hommes. Comme l'indiquent les lignes qui suivent, ce manège est en connexion avec l'accouchement. Le texte conseille même de mettre une brique dans la maison de celle qui enfante: *i-na bît a-li-te ḫa-ris-ti: 7 ûmē li-na-di libittu* «dans la maison de la mère en travail, que sept jours durant une brique soit placée!» (l. 19.) Il est incontestable qu'il existe dans ce texte un étroit rapport entre la naissance de l'homme et la terre. Les bonshommes de boue rappellent la façon dont fut créé Éabani. Le rôle de la brique est dû à l'argile qui la compose. L'homme a besoin de la terre pour naître. Et cependant le premier homme était-il sorti de la terre? Lorsque Mardouk conçoit le projet de créer l'humanité, il s'écrie: «je prendrai mon sang et (je formerai) une ossature, je créerai l'homme!» (*Poème de la création*, tab. VI, l. 5 s.).[2] Dans un autre récit c'est par la collaboration de Mardouk et d'Arourou qu'est créée «la semence de l'humanité».[3] Mais aucun des deux récits n'a la prétention de reproduire la tradition populaire. Le grand poème en sept tablettes est destiné tout entier à exalter la gloire de Mardouk dont la louange remplit le dernier chant. L'autre récit est une incantation qui nous fait assister à la genèse des sanctuaires de Chaldée en donnant l'antériorité à l'Esaggil demeure de Mardouk. On y reconnaît aisément la spéculation théologique.[4] La connexion que nous avons constatée plus haut entre la natalité humaine et la terre ne peut donc être infirmée par ces deux exemples. L'on croyait d'ailleurs que l'homme tiré de la terre retournait à la terre. Lorsque Gilgamès a perdu son ami Eabani, il répète à qui veut l'entendre: «Mon ami que j'aimais est devenu semblable à la *boue!* Eabani, mon ami que j'aimais, est devenu

[1] Jensen rattache *ubanū* au verbe *banū* «être beau, brillant», on peut le rattacher à *banū* «construire» qui est le terme employé pour la création d'Eabani dans l'épopée de Gilgamès, *loc. cit.*

[2] Cf. King *The seven tablets of Creation*, I, p 86 s.

[3] King *op. laud.*, p. 134, l. 20 s.

[4] D'ailleurs Bérose qui se fait le témoin de la tradition suivant laquelle l'homme aurait été créé du sang d'un dieu dit formellement que ce sang est mélangé avec de la terre (cf. Lagrange *Études sur les religions sémitiques*, 2me éd., p. 386).

semblable à la *boue*» (cf. KB, VI, 1, p. 200, l. 36; p. 214, l. 12 etc. . . .). De plus c'est dans la terre que séjournent les Manes: l'enfer s'appelle le KI-GAL, c'est-à-dire «la grande terre», sa souveraine s'appelle *Ereš-Ki-gal* = «souveraine de la grande terre». Souvent aussi ce séjour des morts s'appelle la terre tout court, *irṣitu*, en particulier dans le poème de la descente d'Ištar aux enfers (Recto, l. 44, 47 etc. . . .) et dans la douzième tablette de l'épopée de Gilgamès, col. II, l. 23s. etc. . . . L'homme est donc mis en relation avec la terre dès sa naissance et au-delà de sa mort; comme pour la Genèse il est poussière et retourne en poussière. Il est remarquable que dans les plus anciennes inscriptions babyloniennes le mot *epiru* qui correspond à l'hébreu עפר a toujours le sens précis de «terre».[1] Comme chez les Hébreux, le mot indiquant la semence, *zēru*, s'emploie pour exprimer la progéniture humaine. Dès la plus haute antiquité on le trouve dans les imprécations qui veulent priver le transgresseur de sa postérité.[2] Il devient même synonyme de fils, de rejeton (cf. Delitzsch, HW, p. 263). Nous avons vu plus haut que Mardouk et Arourou formaient ensemble la *semence* de l'humanité, *zīr ameluti;* c'est cette même expression qui est employée dans le code de Hammourabi (Verso, col. XXVIII, l. 48) et traduite par Scheil: «progéniture humaine». Les données fournies par Th. Nöldeke dans le domaine sémitique en général se vérifient donc entièrement dans la littérature cunéiforme qui aurait elle aussi conservé l'écho d'une tradition primitive. **Fr. Paul Dhorme**, Jérusalem

Alphabet. In altägyptischen Texten hat sich Buchstabenzauber bisher nicht gefunden, doch beruht dies bei der großen Bedeutung, welche die alten Ägypter den Namen der Dinge, den gesprochenen Lauten und Ähnlichem zuschreiben, wohl nur auf Zufall. Bei den Nachkommen der Ägypter, den Kopten, galt der Wert der Buchstaben als ein hoher. In magischen Papyris treten die sieben Vokale als Teile einer Formel zur Befreiung von Schmerzen auf[3] und findet sich u. a. die bekannte Buchstabenformel Sator, Areto usf.[4] Auch dem ganzen Alphabete wird mystischer Sinn zu-

[1] Cf. l'inscription d'Idadou dans Scheil *t. élam. sém.*, I, p. 72, celle de Temti-Halki, ibid, p 78; en outre Hammourabi dans King, No 57, l. 13, No 95, l. 48s.

[2] Cf. *e. g.* la Stèle de *Karibu ša Sušinak*, col. V, l. 4 (Scheil, *t. élam. sém.*, II, pl. II), et Code de Hammourabi, Verso, col. XXVIII, l. 48.

[3] Krall *Mitt. aus der Samml. Erzherzog Rainer V.* S. 121. — Ein koptisches Abecedar l. c. IV S. 129f.

[4] Krall l. c. S. 119ff.; Crum *Coptic Monuments (Cat. du Musée du Caire)* S. 42; Sayce *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* 20 p. 176 (vgl. Pietschmann, l. c. 21 p. 133f).

geschrieben. Dabei gehen die bisher gefundenen ältern Texte von dem griechischen Alphabet aus, die spezifisch koptischen Buchstaben spielen in ihnen keine Rolle. Die vorliegenden Anschauungen sind demnach auf dem Wege über griechische Gebiete in das Niltal gelangt, und hat man hier die griechischen Zeichen als die kraftvolleren ebenso bewahrt, wie das bei den Zauberalphabeten auf italischem und afrikanischem Boden[1] geschah. In Ägypten hat man in solchen Fällen das Alphabet bald zu 22, bald zu 24 Buchstaben veranschlagt.

Die erste Zahl wird durch das unmittelbar auf griechische Vorlagen zurückgehende[2], dem Seba (Sabas) zugeschriebene koptische Buch von den Mysterien der griechischen Buchstaben[3] vertreten, auf das bereits Dieterich[4] aufmerksam gemacht hat. Hier läßt der Verfasser in der Buchstabenreihe ξ und ψ fort, dieselben seien von den Philosophen der alten Reihe beigefügt worden. Diese Ausscheidung beruht nicht etwa auf einer wirklichen Kenntnis der Geschichte des griechischen Alphabets; sie hat nur den Zweck, zwei Buchstaben zu entfernen, um die Zahl der Buchstaben des ursprünglichen Alphabets wieder zu gewinnen, welches, wie dem Verfasser das Hebräisch-Syrische[5] beweist, 22 Zeichen zählte. Für die eigenartig phantastischen Spekulationen, die an die einzelnen Zeichen angeknüpft werden, muß auf die Schrift selbst verwiesen werden.

Eine Betonung der Zahl 24 findet sich in der Tradition, daß Pachomius seine Mönche je nach ihren Eigenschaften nach den 24 Buchstaben eingeteilt habe. Auch hier ist nicht an das koptische Alphabet zu denken, wie mehrfach[6] vermutet worden ist, da dieses 31 Buchstaben zählt, sondern an das griechische, welches Pachomius, selbst wenn er anfangs des Griechischen unkundig war, bei den zahlreichen griechischen Elementen in dem Koptischen kennen konnte. Für unseren Zweck kommt dabei die Streitfrage nicht weiter in Betracht, ob die genannte Einteilung wirklich von Pachomius herrührt, oder ob sie ihm, wie Ladeuze[7] annimmt, erst

[1] Vgl. Dieterich *Rhein. Mus.* 56 S. 99.

[2] Beweisende Parallelstellen aus griechischen Traktaten bei Jacoby *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* 24 S. 36ff., 194ff.

[3] publ. Hebbelynck *Les Mystères des Lettres Grecques.* Louvain. 1902 (Separatabzug aus dem Muséon. Nouv. Sér. I—II). [4] l. c. S. 101.

[5] Daß hier das Syrische besonders betont wird, hängt, wie Galtier *Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. du Caire* II S. 161f gezeigt hat, mit einer im Orient weit verbreiteten Auffassung des Syrischen als der ältesten Sprache zusammen.

[6] Krüger *Theol. Litteraturzeit.* 1890 S. 623; Grützmacher *Pachomius* S. 125.

[7] *Etude sur le cénobitisme Pakhomien.* Louvain 1898 S. 264f.

später zugeschrieben worden ist. Auf jeden Fall erhellt aus der Angabe die große Bedeutung, die man in frühkoptischer Zeit den Alphabetzeichen zuschreiben zu müssen glaubte. Noch eindringlicher beweist eine koptische figürliche Darstellung diese Tatsache.

In dem Simeonkloster bei Assuan erscheint in einer Freske der auf dem Throne sitzende Christus, neben ihm stehen vier geflügelte Gestalten, deren Namen verloren gegangen sind, und darunter sitzen 24 Persönlichkeiten, über denen in koptischer Schrift ihre Namen angeschrieben stehen.[1] Diese werden gebildet durch je einen Buchstaben des Alphabets, an den man, unter mißverstehender Nachahmung der Namenformen für die Erzengel Raphael und Michael, die Endung ael angehängt hat. Sie heißen demnach *ααηλ*, *βαηλ*, *γαηλ* usf. bis zu *χαηλ*, *ψαηλ*, *ωαηλ* und stellen somit die personifizierten und wie Heilige abgebildeten 24 Buchstaben des Alphabets dar.

Bereits Bouriant ist es aufgefallen, daß dieses Erscheinen von 24 Persönlichkeiten bei dem Throne Christi an die 24 *πρεσβύτεροι* der Offenbarung Johannis 4. 4 ff. erinnere.[2] Und, in der Tat, wenn man bedenkt, mit welchem Nachdruck die Apokalypse Gott und Christus als *α* und *ω*, als Anfang und Ende, bezeichnet, dann liegt es nahe, auch sonst in ihren Schilderungen Anspielungen auf die Buchstaben und deren Rolle zu suchen. Der oben erwähnte Seba erzählt denn auch, die Stellen mit dem *α* und *ω* hätten ihm die Anregung zur Erforschung des göttlichen Mysteriums des Alphabets gegeben. Mag aber die Beziehung auf die Ältesten der Apokalypse richtig sein oder nicht, das Fresko zeigt, daß die Kopten die Buchstaben nicht nur hochhielten, sondern vollständig personifizierten und ihnen entsprechende Personifikationen in unmittelbarer Nähe des Thrones Christi weilen ließen.

A. Wiedemann

Ein Tieropfer in der georgischen Kirche. F. C. Conybeare hat in The American Journal of Theology, Chicago, Januar 1903, vol. VII. No. 1. S. 82—84 gezeigt, daß in der armenischen und in der ostsyrischen Kirche bis zum heutigen Tage Tieropfer zum offiziellen Ritus gehören.[3] Bei den Armeniern heißen diese Opfer

[1] Bouriant *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* 15 S. 179f; vgl. die wenig klare Beschreibung in Morgan *Cat. des Monuments de l'Egypte* I S. 134f.

[2] Für die verschiedenen für diese Ältesten vorgeschlagenen Deutungen, von denen keine wirklich befriedigend erscheinen kann, vgl. z. B. Bousset *Die Offenbarung Johannis* S. 289 ff.

[3] Der Florentiner Codex Medic. Pal. 298 (früher 111) fol. 139r ff. enthält eine von einem Jakobiten veranstaltete Sammlung von Polemiken gegen diesen Brauch, die ich demnächst an einem anderen Orte zu veröffentlichen gedenke.

Matal; sie werden am Ostersonntage, an gewissen Heiligenfesten und zum Gedächtnis für Verstorbene dargebracht. In seiner im Herbst d. J. zu veröffentlichenden Übersetzung des armenischen Euchologion hat derselbe S. 54 ff., die in den Korrekturabzügen einzusehen er mir schon jetzt gütigst gestattete, die einschlägigen Riten der armenischen Kirche nebst den Zeugnissen der Kanones und der theologischen Literatur zusammengestellt und S. 80 Anm. a) darauf hingewiesen, daß solche Opfergebräuche auch in der italischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts, ferner in Gallien, in der anglo-römischen sowie in der keltischen Kirche bestanden. Brieflich machte er mich noch freundlichst darauf aufmerksam, daß sie auch bei den Georgiern vorkommen.

Die armenische Geistlichkeit, der sehr wohl bewußt war, daß diese Opfer ein Zugeständnis an das im Herzen des Volkes noch lebende Heidentum seiner Vorfahren darstellten (s. Nerses Shnorhali im Euch. S. 79), war bemüht, den heidnischen Charakter nach Möglichkeit zu verwischen, indem sie die Laien von der Beteiligung ausschloß. Die Kanones des hl. Sahak a. a. O. S. 68 verbieten den Laien ausdrücklich, das Opfer mit den Priestern zu teilen und Stücke davon nach Hause mitzunehmen. In der georgischen Kirche dagegen hatte sich das Opfer wenigstens bis ins 17. Jahrhundert in viel urwüchsigerer Gestalt erhalten. Darüber berichtet uns der Patriarch von Antiochien Macarius az Zaʿīm in seiner im Anschluß an eine Reise durch das russische Reich wohl bald nach der Rückkehr im Jahre 1671 verfaßten Schilderung der Georgier, die Mme. Olga de Lébédew, Codex 689 du Vatican — Histoire de la conversion des Géorgiens au christianisme par le patriarche Macaire d'Antioche — offert aux membres du XIVme congrès international des orientalistes, Roma, 1905, herausgegeben und übersetzt hat. Es heißt dort zu Anfang des Kap. 31 (über drei Wunder des hl. Georgios) S. 50 des Textes, S. 54 der Übersetzung, wie folgt:

„Wisse auch, daß diese Georgier mit starkem Glauben an dem hl. Georgios hängen. Er hat in ihrem Lande unzählige Kirchen. In dreien dieser Kirchen geschehen an seinen Festen Wunder. Sie liegen in Mingrelien, eine von ihnen östlich vom Schwarzen Meere heißt Ilori (Text und Übersetzung Ilody). Deren Fest feiern sie am 10. Tischrin I (= Oktober), ungefähr um dieselbe Zeit, wie das im gleichen Monat stattfindende Fest der Erneuerung seiner Kirche. Es ist eine große steinerne Kirche mit eisernen Türen. An diesem Tage wird dort ein großes Fest gefeiert. Man erzählt, daß ihre Beamten und Notabeln am (Vor)-abend nach dem Vespergebet die Türen verschließen und versiegeln. Am Morgen lösen sie dann die Siegel, gehen hinein und finden im

Inneren der Kirche einen Stier angebunden. Sie binden ihn los, führen ihn hinaus und ziehen dreimal mit ihm um die Kirche, indem sie Segen von ihm erhoffen. Dabei ruft die ganze Gemeinde einstimmig: Herr, erbarme dich! Darauf nehmen sie ihn und schlachten ihn vor den Toren des Klosters. Sein Fleisch und seine Gliedmaßen verteilen sie stückweise um des Segens willen. Diese Stücke verzehren sie entweder alsbald oder heben sie für die Kranken auf und geben sie ihnen zu essen oder räuchern sie damit zu Heilzwecken. Gott begnadet dann jeden einzelnen nach seinem Glauben."

Das Wunder, um dessentwillen der Patriarch von dem Feste erzählt, das Erscheinen des Stieres in der verschlossenen Kirche, können wir auf sich beruhen lassen. Der hl. Georg, an dessen Feste der Stier geopfert wurde, war, wie A. v. Gutschmid Kl. Schr. III 173 ff. gezeigt hat, an die Stelle des Mitra getreten, dem der Stier heilig war. Man könnte daher vermuten, daß sich hier ein Kultgebrauch des Mitradienstes erhalten hätte. Nun ist aber sonst nicht bezeugt, daß der Mitradienst bis in die Nordostecke des Schwarzen Meeres vorgedrungen wäre. Auch kennen wir aus dem Mitrakult keine direkte Parallele zu diesem Stieropfer, bei dem alle Verehrer an dem Genuß des Opferfleisches teilnehmen, wenn wir auch mit A. Dieterich Bonner Jahrb. Heft 108/9 S. 34 als höchst wahrscheinlich ansehen dürfen, daß es einst dort vorhanden gewesen. Es ist daher vielleicht zu vermuten, daß Mitra-Georg hier an die Stelle eines georgischen Nationalgottes getreten ist. Nach den von Frazer, The goulden Bough Bd. II, gesammelten und besprochenen Parallelen darf man annehmen, daß der Stier einen Geist der Vegetation repräsentierte, und daß er deshalb nach Abschluß der Ernte getötet wird, damit alle Gemeindeglieder durch Genuß des Fleisches seiner göttlichen Kraft teilhaftig werden.

C. Brockelmann

Der höchste Name. In Bd. 8, 302 f. dieser Zeitschrift weist C. Bezold auf E. Littmanns Ausgabe des Arde'et (The Magic Book of the Disciples im Journ. Amer. Oriental Soc. XXV, 1904, S. 1 ff.) hin, eines abessinischen, zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert entstandenen Werkes, 'das aus einzelnen aus dem Arabischen übersetzten Stücken kompiliert und dann überarbeitet wurde und in manchen gnostischen Überlieferungen auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückweist. Es enthält Weisungen Christi an seine Jünger, wie seine geheimnisvollen Namen, besonders der „große Name", zur Wunderwirkung und zur Befreiung aus verschiedenen Gefahren zu gebrauchen seien'.

Dieser „große Name" scheint eine wichtige Rolle im gnostischen System gespielt zu haben (vgl. C. Schmidt Gnostische Schriften in

koptischer Sprache, Lpzg. 1892, S. 464). Im Kap. VIII, § 24 des Arde'et führt Christus seine Namen an, jeder wird dreimal, einer jedoch sechsmal genannt; es sind 13 Namen, und alsdann folgt der höchste, Bersābeḥelyōs.

„Der Gedanke von der Macht des Namens zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch" (Littmann, S. 4). Die beste Arbeit über diesen weit verbreiteten Glauben besitzen wir wohl in K. Nyrops Abhandlung Navnets magt in Mindre afhandlinger udg. af det philol.-hist. samfund, Kjøbenhavn 1887, S. 118ff. Mit der Kenntnis des Namens des überirdischen Wesens wird man dessen Macht teilhaftig, man macht es sich untertänig, man beraubt es seiner Macht (vgl. Nyrop, S. 171). „Je besser man Gottes Namen kennt, desto eindringlicher kann man sich an ihn wenden, desto stärker wirkt die Bitte, desto sicherer ist man der Erhörung (a. a. O. S. 186). Nyrop verfolgt nun die Vorstellung von den verschiedenen, meist 72, Namen Gottes: er belegt sie in deutschen, französischen, rumänischen (wahrscheinlich aus dem Slawischen stammend) Texten. Auch für die Jungfrau Maria gibt es ähnliche Namensverzeichnisse. Daß einer von diesen Namen der höchste und damit auch der wirksamste ist, wird freilich nicht erwähnt.

Daß nun der Glaube von der Macht des höchsten Namens auch bis zum skandinavischen Norden gedrungen ist, scheint wie Nyrop, so auch den anderen, die sich mit ihm beschäftigt haben, soweit ich sehe, entgangen zu sein. Ganz kurz weist allerdings Finnur Jónsson in Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie II, 574 auf 'die scherzhafte Geschichte vom Schiffsvolk, das den höchsten Namen Gottes nicht kannte', hin. Diese Geschichte findet sich im 8. Kapitel der im Anfang des 13. Jahrhunderts entstandenen prestssaga Guðmundar Arasonar (Biskupa sögur I, 420ff. = Sturlunga [Oxford] I, 95ff). Im Jahre 1180 war durch ein Unwetter ein Schiff, auf dem Isländer und Norweger waren, an den Küsten Islands in höchste Gefahr geraten. In ihrer Not rufen die Leute nach einem an Bord befindlichen Priester und fragen ihn, wen sie anrufen und was sie geloben sollen. Der antwortet: „Ich will anrufen lassen den allwaltenden Gott und das heilige Kreuz und die selige sancta Maria und alle Heiligen, und jedes zehnte Hundert von allem, was ans Land kommt, den Kirchen und Armen nach der Vorschrift des Bischofs geben." Sie tun nun, wie der Priester sagt, aber die Not dauert an. Da fragt der Kapitän den Priester, ob er den höchsten Namen Gottes kenne. Der erwidert: „Ich kenne einige Namen Gottes, und ich glaube an das, was der Apostel Paulus sagt, daß kein anderer Name Gottes höher oder heiliger sei, als der Name Jesu, aber das weiß

ich nicht, was du den höchsten nennst.“ Der Kapitän wendet sich nun an einen anderen mit der gleichen Frage; der erwidert, er könne sich nicht gleich daran erinnern; ein zweiter gibt eine ähnliche Antwort, der dritte sagt, er habe den Namen nie gehört, und weist den Fragesteller an einen vierten. Der kennt denn nun auch wirklich den Namen und nennt ihn. Wie dieser Name aber lautet, wird nicht erzählt. Man würde nun eigentlich erwarten, daß berichtet würde, daß Gott nun unter seinem höchsten Namen angerufen und daß das Schiff aus der Gefahr befreit würde. Das geschieht aber nicht, auf den höchsten Namen wird weiter gar kein Bezug genommen, das Unwetter und damit die Not dauern noch eine Weile an, freilich kommt das Schiff schließlich mit der ganzen Mannschaft in ziemlich mitgenommenem Zustand ans Land. So wie also die Geschichte da steht, erscheint sie ziemlich zwecklos, doch kann über ihren ursprünglichen Sinn wohl kaum ein Zweifel sein.

B. Kahle

Zur Binde- und Lösegewalt des Petrus. (Archiv für Religionswiss. VIII, 241.) W. Köhler hat im vierten Abschnitt seines Aufsatzes „Die Schlüssel des Petrus“ auch die volkstümlichen Anschauungen über Petri „Schlüsselgewalt“ beigezogen und einige charakteristische Volkslieder und Sprüche angeführt. Auch in der Schweiz ist die Vorstellung noch ganz lebendig. Wir erinnern zunächst an den schönen Sarganser „Betruf“ (Alpsegen)[1]:

Ave Maria!
Bhüet's Gott und üser lieb Herr Jesu Christ,
Liber, Hab und Guot und alles, was hier um ist!
Bhüet's Gott und der lieb heilig Jöri [Georg],
Der wol hier uf wachi und höri!
Bhüet's Gott und der heilig Sant Marti,
Der wol hier uf wachi und warti!
Bhüet's Gott und der lieb heilig Sant Gall
Mit seinen Gottsheiligen all!
Bhüet's Gott und der heilig Sant Peter!
Sant Peter, nimm die Schlüssel wol in die rechti Hand,
Beschließ wol dem Bären sin Gang,
Dem Wolf der Zahn, dem Luchs der Chräuel [Klaue],
Dem Rappen der Schnabel, dem Wurm der Schweif,
Dem Stein der Sprung! usw.

Besonders gern wird Petrus in Diebssegen angerufen. So z. B. in einem Zauberbuch aus dem Kanton Zürich[2]: „Bind, Petrus [dreimal]. Bind mir alle diejenigen Diebe und Diebinnen, die mir aus meinem Hause oder güteren Etwas nehmen oder

[1] Vgl. L. Tobler *Schweizerische Volkslieder* I (1882), 197 ff.
[2] *Schweiz. Archiv für Volkskunde* II, 264.

stehlen wollen; Bind sie mir mit Eisernen Banden und mit Gottes Handen, mit den heiligen fünf wunden und mit den wahren 12 Stunden . . ."

Oder: „Sanct Petrus bind [dreimal]. Binds mit dem Bindschlüssel des Himmels. Mit Gottes Gewalt und durch Gottes Eigen Hand, Seid ihr Dieb gebannt und gestellt, So lange es mir gefelt . . ."

Ähnlich Schw. Arch. f. Volksk. II, 265 (Nr. 142) und VII, 53. Ein französischer Diebssegen mit wiederholtem „Lie, St. Pierre, lie" ebd. I, 232.

Daß übrigens Petrus nicht nur als Himmelspförtner gilt, sondern auch unterirdische Türen bewacht, zeigt das tessinische Märchen von der „fanciulla buona" und der „fanciulla cattiva".[1] Das gute Mädchen läßt sich auf Befehl der Mutter in den Brunnen hinunter, um den verlorenen Eimer zu suchen. Und nun heißt es weiter: „Giunta *in Fondo al pozzo* non trovò la secchia, ma invece trovossi davanti a *tre porte*. S'avvicinò e bussò ad una di esse. Ne uscì un vecchio dalla barba lunga e grigia — *era S. Pietro*" usw.

Daß auch im Schweizer Volk Petrus als Himmelspförtner gilt, brauche ich kaum mit Beispielen zu belegen.

E. Hoffmann-Krayer

Quellenverehrung. Herr Dr. P. J. Meier, der bekannte Verfasser des Werkes über die 'Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums Braunschweig' und Direktor des Herzogl. Museums zu Braunschweig, verpflichtet uns durch die folgende Mitteilung[2], die ein erwünschtes Zeugnis für die Fortdauer niedersächsischen Quellenkultus bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bringt.

In der Beschreibung des Amtes Wolfenbüttel, die vermutlich der Landfiskal des Herzogs Julius, Franz Algermann, ums Jahr 1584 geschrieben hat, und die der Handschriftensammlung der Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel angehört, berichtet der Verfasser bei dem Dorfe Adersheim folgendes:

'Von diesem Dorffe gegen Mittage, wan man nach Cramme gehen will, 217 Ruten Vnnd von Leine (d. h. Leinde) . . . . 300 Ruten ist ein ortt oder ein Teich, die Ellemuhle geheißenn, dar in 2 schone Springe von Orient gegen Mittage, wie die Sonne vmb 12 Uhren stehet entspringen, aus einem reinen saubern mergell, Welcher in dem Waßer, wan ehr darin lange ligt oder

[1] *Schweiz. Archiv für Volkskunde* IV, 217.

[2] Auch im *Braunschweigischen Magazin* 1905 Nr. 5 (Mai) S. 56 ist inzwischen eine entsprechende Nachricht gegeben worden, mit Verweisung auf R. Andree *Votiv- und Weihegaben* S. 21 ff.

stehet, gahr grun wirdt. Diese Quellen haben ein herlichs gesundeß waßer, wie man Dauon sagt. Den dabeneben an den streuchen oder gehecten, die rings vmb die beide Teiche, so aus diesen Quellen erhalten, werden etzliche hundert stucke von Alten lumpen, hosenbendern, Nesteln, krentzen, auch kerbholzer vnnd Ander Dinge Angebunden vnnd geknuttet sein, Aus den ursachen, wie die Leute sagen, das wehr daraus trincket ein Pfandt oder Zeichen laßen muße, Oder es falle derselbe in ein kranckheit. Man fabulirt auch von diesen Brunnen, Daß vortzeitten da sollen Zwerge oder Bergmenlein gewesen sein, Vnndt wan ein Armer Man hat wollen hochtzeit halten, habe ehr konnen keßell vnnd Ander geredt bei den Brunnen gelihen bekommen. Wan ehr dan der genug gehabt vnnd sie wieder hingestellt, Ist es wegk geholt worden, das man nicht gewust, wor es hingebliebenn ... Es gehet neben dem Brunnen ein Fusteich (d. h. Fußsteig) von Wolffenbuttell, Braunschweig etc. nach Cram, Machtersen, Saltz Liebenhall, Ganderßheimb, Lutter, Seesen etc., welcher selten ledig, Vnnd ein Jeder fast daraus ein Trunck mit sich nehmen thut.'

Es mag bei dieser Gelegenheit auf eine sonderbare Art von Opfergaben, die man in Quellen versenkte, hingewiesen werden, in der Hoffnung, daß vielleicht andere in der Lage sind, darüber Licht zu verbreiten. Yves Sébillot berichtet in der Revue des traditions populaires Nov. 1904 t. XIX p. 475 von der verfallenen Wallfahrtskapelle eines volkstümlichen Heiligen Saint-Tréfeur (= Tremeur) bei Guerleskin: Les jeunes filles vont jeter des épingles dans la fontaine qui se trouve au bas de la chapelle pour savoir si elles se marieront dans l'année. Daß diese Nadeln Opfergaben an die Quelle sind, ergibt sich aus der mehrfachen Wiederkehr dieses Quellopfers in England. Der unlängst erschienene Band IV der von der Folk-lore Society herausgegebenen County Folk-lore (Examples of printed folk-lore concerning Northumberland, 1904) gibt S. 3 und 6 die Zeugnisse für vier verschiedene Quellen in Northumberland; bei einer derselben (S. 6) wird der Brauch bis heute beobachtet. Bemerkenswert ist, daß in England die Nadeln gebogen werden (crooked, bent), bevor man sie ins Wasser versenkt; sollen sie dadurch menschlichem Gebrauch entzogen (gleichsam wie heute Wertpapiere 'außer Kurs gesetzt') sein?

H. Usener†

[Abgeschlossen am 20. Dezember 1905.]

Register

Von G. A. Gerhard

Abaris 75; 81
Abc denkmäler s. Alphabet
Abdrücke blutiger Hände 89
Abessinisches 296 ff.; 556
Achäische Religion 144 ff.; 511 ff.; 475
Achilleus im Trostspruch 409 f.
Adonis 319; 328; 503, 1
Ägäische Kultur 520 ff.
Ägyptisches 40, 3; 154 f.; 167 ff.; 321 ff.; 478 f.; 486; 495 ff.; 501, 2; 504; 515 f.; 520 f.; 524 f.; 552 ff.
Äthiopisches 155; 163 f.; 165 f.; 296 ff.
Ἀγαθὸς δαίμων 350 ff.; 356 f.
Ahnenkult, semitischer 86; australischer 531 ff.
Ahriman 426
Aiakos mit dem Schlüssel 223
Ἀΐδης Κλυτόπωλος 203 ff.
Αἰών 168, 2; 177; 355; 359, 1; 501, 2
Aischylos 32 ff.
αἴσθησις und νόησις 324; 335 ff.; 348
Albaner, kaukasische 373
Alchemie, hermetische 322; 333; 356 ff.; 363; 367 f.
Alphabet 157; 317 f.; 552 ff.
Alpsegen 558
Altar, altkretischer 518 f.
Altchristliches 477 f.; 504 ff.
Ammon in der Hermetik 360, 1; 369
Amnael 357; 360; 363
ἀμφιδρόμια 8, 1
Amulette, altkretische 521 ff.; ägyptische 184; australische 531; 548
Androgyne Götter 481, 2
ἀνενέργητος 328, 1
ἄγγελος 323, 1
Angoboda und Loki 419
Animismus 104 ff.; 244; 469; 531 ff.
Anthesterien u. a. Feste 480
Anthropomorphismus 244 ff.
Antisemitismus 500 f.
St. Anton von Padua 309
Anubis 168; 223
Apokalypsen, antike 494 f.; äthiopische 298; 301
Apokryphen, altchristliche 478
Apollinaristische Schriften, syrisch 292 f.
Apollon 69 ff.; 83; 311
ἀποθέωσις, hermetische 328 f.; 339; 343 ff.; 347 f.
Ps.-Apuleius, Asclepius 322; 335, 1; 353 ff.; 369 ff.
Archäologisches 144 ff.; 493; 498; 511 ff.
Archelaus-Akten 385
Argolica 488
Aristophanes, Frösche 196; 201
Arkadien 323; 346; 371
Armenisches 11; 373 ff.; 554 f.
ἀρρενόθηλυς 330 f.
ἀρρητοφόρια 39
Artemis-Diana 311
Arunta-Stämme, australische 527 f.; 530 ff.
Aruru, babylon. Göttin 550 ff.
Aschera 276 f.
Askese, hermetische 339 ff.; 343; 370
Asklepios 157 ff.; 305 f.; 332; 335; 340; 355; 371; 490
Assuan, Freske im Simeonkloster 554
Assyrisches 427; 550 ff.
Astrologie 477; vgl. Planeten
Asylrecht 89; 91
Athos, Berg 509, 1
Attis 328; 503 f.
Attisches 32 ff.; 494
Auferstehung des Fleisches 498
Aufheben des Kindes 6 ff.
Australien 11; 460; 526 ff.
Austreibung der Krankheit 462 ff.; 548

Babel-Bibel 278 ff.
Babismus 141
Babylonisches 126; 452, 1; 484; 488 f.; 550 ff.
Bär bei den Giljaken 249 f.
Bärenfest 260 ff.; 456 ff.; 473
baetylus in Altkreta 524, 1
Bar Ṣalībī Dionysius 294
βασιλεία τῶν οὐρανῶν 234 f.
Basilika 145 f.
Baum, beim Weltuntergang 438 f.; der Neugeborenen 12; 16
Baumkult: Altkreta 518 f.; Griechen 483; Semiten 85 f.; 89; 92; Giljaken 260; 262; Australier 532 ff.; 546
Beerdigung Junggestorbener 18 f.; 154
Befragung der Geister 104; 108; 111
Begraben, Heilbrauch 25
Benagius, signum 402
Benedictus, signum 401
St. Benedikt 308
Beowulf 420 f.; 423 f.; 446
Berge, heilige 85

Berg-Gott der Giljaken 253; 456 ff.
Beschneidung, australische 537; 540
Bestattung, australische 543; 548
Bestattungspflicht etc., attische 42 ff.
Bestreichen mit weißer Erde 107
Bestreuen mit Erde: Sterbende 23 f.; Tote 42
Betrug bei Heiligen 95
Bierservice im Phrygergrab 153
Bild im Baum 547
Binde ums Haupt des Toten 391 ff.; ums Kinn 393
Binden und Lösen 217; 219; 236 ff.; 558 f.
Bleiche des Teufels 414
Blut des Gottes 551; des Opfers 89; 106; 457
Blutritual, arabisches 319
Bock u. ä., Dämonen abwehrend 274; 458
Bogomilen 388
Bohārī, islamische Tradition 134
Bonus Eventus 498
*βόρις = Berg 83
Bote an den Gott 457 f.
Βουλὴ θεοῦ 324 f.; 330; 336; 341; 343; 348
Brahms und Schiller 410
Brandopfer, altkretische 149
Braunschweig 559 f.
Braut, Kirche 375 ff.
Brief als Bote 174 f.; 184
Bruderschaften im Islam 138 ff.
Brunnen, heilige 559 f.
Brustschmuck der Γάλλοι 152 f.
Buchstabenzauber s. Alphabet.
Buddhismus und Islam 138
Busch, Seelensitz 545 f.
Buzygen 41 f.

Ceylon 13
χαῖρε u. ä. 397 ff.
Charon 191 ff.
Christenverfolgung, neronische 498
Christliches 85 ff.; 406 f.; 553 ff.; s. Altchristliches
St. Christophorus 292
Christus: Osiris 189 f.
Chroniken, syrische 294; äthiopische 300 f.
Chthonische Opfer 204 ff.
Consolationes 404 ff.
St. Cyprianus und Iusta 299

Dämonen der Giljaken 273 f.; 458; 460 ff.
Daidalos und Verwandtes 142
Daramulun, australischer Gott 537 f.; 542
Defixionen 486
Delos, Hyperboreerkult 71 ff.; 82 f.
Delphi, Hyperboreerkult 70 f.; 82 f.
Demeter 38; 46; 74 f.; 311
Demiurg, hermetischer 324 f.; 331; 355; 368
δεσμόλυτα (Befreiungszauber) 188
Didascalia Apostolorum, syrisch 289
Diebssegen 558 f.
Dike mit dem Schlüssel 226 f.
Dionysos 344; 481; 493 f.
St. Dioscorus 292
Dioskuren 508, 2
Dis = Hyakinthos 311
Dogmatik des Islam 136 f.
St. Donat 306
Donner bei den Australiern 538; 544; 546
Doppelbeil, altkretisches 145; 148, 3; 513; 515 ff; 519
Drama, Ursprung 541
Dreiheit 154 f.; 471
Druj und Geh 426
Drusismus 141
dry paintings s. Sandmalereien
Durchziehen, Heilbrauch 25, 3

Eabani, babylon. Heros 550 f.
Edda, ältere 432; jüngere 436
Eidola im Charonsnachen 193 ff.
Eiform der Seele 470
Eigenschaftsgötter, römische 498
Einbeinige Götter 538
Eingeweideschau 484
Einsiedler im Maghrib 94 f.
Ekstase des Schamanen 464
Elemente, hermetische 324, 1; 363, 1; 367
Eleusis 38; 46; 493 f.
Eleutheropolis in Palästina 391
Enneakrunos 156
Entbindungszauber 550 f.
Epiphanias 380 f.; 386
Erbliche Heilige 93; Schamanen 467 ff.
Erde, Mutter 1 ff.; 161 ff.; 492 f.; 498; 550 ff.
Erdmann u. ä. 9, 1
Erichthonios 37
Ernteprozession, altkretische 517
Eros, hermetischer 326 ff.; 339; 365 f.; 370
Erstes Menschenpaar 13
Eschara 192 f.
Eschatologie, semitische 279; 281; 284; hellenistische 500, 2
Eselfüßiger Ginn 143
Eselkult, thrakischer 76 ff.
Essen des Gottes 458 ff.; 542; 556
Esthen 12
Etymologisches 51 ff.; 316
Euchrotius, signum 399; 402, 3
Eudoxius, signum 399; 402, 3
Eugenius, signum 391; 399 ff.
Eule, Totemtier 460
εὐμοίρει 399, 2; 402; 406
Euphronius, signum 399; 402, 3
εὐψύχει 399; 402; 404; 406 f.
Euripides 35 ff.; 344
Eusebius, signum 401 f.
Eustathius, signum 399; 402, 3
εὐτύχει 399, 6
Evangelien 508; syrisch 287 f.
Ewe-Neger 20, 2; 104 ff.
Eyre-Stämme, australische 536 f.; 543



Fährgeld des Toten 109; 199 f.
favissae, altkretische 146 f.; 516
Felsen, heilige 532 ff.; 546; der Neugeborenen 17
Felsfassaden, phrygische 150 f.
Fenriswolf 314 ff.; 437 f.; 445 f.; 450 f.; 454
Fernkur der Schamanen 465 f.
Feronia, Mondgöttin 312
Fesselung der Seele 465
Festspiele, altkretische 519; Giljaken 260; 266; 268
Fetischismus der Semiten 86
Fett, menschliches 543
Feuer, in der Hermetik 324 f.; 330; Ursprung 544; 548
Feuerkugel im Schamanen 464
Feuerzeremonien, australische 529 f.; 540; 544
Feuerzeug, heiliges 269; 472
Fieberdämon vertrieben 143
Fimbulwinter 438 f.; 443
Finnen 12; 451; 454
Firmicus Maternus 479, 1
Fisch, Symbol Christi 506, 3
Frauen, ausgeschlossen 265; 458; heilige 91; 95 f.
Fresken, altkretische 512 f.
Freyr 446; 448
St. Fridolin 307
Fröhlichkeit im Totenhaus 472
Fröj 429
Fruchtbarkeitssymbole, thrakische 73
Fruchtbarkeitszauber 29, 1; 38 f.; 48; 481, 2; 541
Füße, Votivgaben 149; 159 f.
Fußsohlen auf Votiven usw. 158 ff.

Γαλάξια 38
Garbenopfer, thrakische 72 ff.
Garmr: Fenriswolf 450 f.
Gattenseelen 112
Gauklerische Geister 463; 468
Gazāli 135
Γῆ μήτηρ u. ä. 31 ff.
Gebet 484 f.
Geburt und Tod 3 ff.; 48 f.
Geburtstagsfeier, antike 484
Gefesselte Dämonen 314 ff.; 451 ff.
Geier als Amulett 175; 184
Geister beim Ewe- und Tschivolk 106 ff.
Geisteskranke als Heilige 93 f.
Gelübde im Islam 87
γενέσια = *νεκύσια* 41
γενικοὶ λόγοι, hermetische 345 ff.
Gentilgötter der Giljaken 257 ff.; 458 f.
St. Georg 86 f.; 89; 555 f.
Georgien 382; 388; 554 ff.
Gericht, jüngstes 484
Germanisches 7 ff.; 14 ff.; 23; 25; 58 f. etc.; 114 ff.; 155 ff.; 314 ff.; 411 ff.; 431 ff.; 557 ff.
Geschenke an den Gott 457 ff.
Gesetzgebung, semitische 279; 282.
Gestank vertreibt Dämonen 462
Getreidedarre-Geist 320
Gilgamisch-Epos 550 ff.
Giljaken 244 ff.; 456 ff.
Giwargis Warda 295
Glieder als Votivgaben 149
Gnostisches 177; 189; 231 ff.; 326, 1; 349; 351; 353 ff.; 366, 2; 478; 556
Götterdämmerung 444, 2
Goldring, altkretischer 524
Goldtänien 390 ff.
Gordion 150 ff.
Gosforthkreuz 437 f.; 453
Grabschriften, griechisch-römische 397 ff.; christliche 406 f.
Grabstelen, attische 200
Gräber, altkretische 144, 2; 148; 519 ff.; phrygische 151 ff.; etruskisch-griechische 157; semitische 85 f.; 89; 91 f.; christliche 159 f.
Gralsage 126; 509
Gregor Arsharuni 380 f.; 384; der Erleuchter 298; 374; von Narek 378 f.; 383 f.
Grendel u. s. Mutter 419 ff.
Grettissage 424
Griechisches 21,5; 31 ff.; 51 ff.; 69 ff.; 150 ff.; 156 ff.; 167 ff.; 191 ff.; 203 ff.; 220 ff.; 311; 317 f.; 321 ff.; 390 ff.; 426 f.; 474 ff.; 541; 553 f.
Groa, keltischer Dämon 427 f.
Großmutter des Teufels 411 ff.
Großvater im Enkel 21
Gruß an den Toten 397 ff.; 404; vom Toten 399; 404

Haare des Teufels 453
Haaropfer 73 f.; 88; 304
Hades 426 f.; Tore 222 ff.
Hände, symbolische in Altkreta 523
Hagia Triada 517 ff.
Hahn-Opfer 210; 320
Hammurabi 279; 552
Handschriften, äthiopische 297
Hauch = Seele 113
Heilbringer 491, 1
Heilgottheit, altkretische 149
Heiligen-Leben, syrische 292 ff.; äthiopische 297 ff.; islamische 138 f.; -Legende 305 ff.; 317; 508; -Verehrung, christliche 508 f.; islamische 85 ff.
εἱμαρμένη, hermetische 326; 352 f.
Heimdallr 438; 446; 451
Heiratsorakel 560
Hekate 211; 223; 229 f.
Hel 124 f.; 418 f.
Helios 206; 227; 501, 2
Hellenistische Religion 321 ff.; 475; 495 ff.; 500 ff.
Herakles im Trostspruch 407
Herd, *ἀμφιδρόμια* 8 f.
Hermaphrodit 327
Hermas, Pastor 323; 346
Hermes im Poimandres 323 f.; 360; 362; 368; 370
Hermetik 321 ff.; 478 f.; 495 f.; 501, 2
Herodots Medizin 483
Heroenkult, griechischer 207 ff.; 394
Herren, Giljakengötter 252 f.; 456 ff.

Herz als Amulett 179; 184; H. des Bären gegessen 458
Herzfett des Toten gegessen 548
Herzogseinsetzung in Kärnten 116 ff.
Hesiod 31
Heterodoxie des Islam 140 f.
Heuresis s. Ponos
Hilfsgeister der Schamanen 463 ff.
Himmel und Erde 12 ff.; 31; 34 ff.; 47
Himmelfahrt der Jungfrau 381 f.
Himmelsmenschen der Giljaken 253 f.
Himmels-Schlüssel 224 ff.; 559
Himmelswanderung 182 f.
Hippokrates, Aphorismen 293
Hochzeitsriten, antike 10; 38 f.; 48
Hockerstellung der Leichen 24, 2
Höchste Name Gottes 556 ff.
Höhlen, heilige 85; 89; der Neugeborenen 17; der Kybele 150 f.
Frau Holle 429
Homer 31; 488; 490
Honig, chthonisch 206; H. und Milch 320
Horaz und die Griechen 405; 408 f.
horns of consecration 145; 148, 3; 513
Horus: Osiris 168 ff.; 181 ff.
Hund, Geistertier 208 ff.; Giljaken 257; 270 ff.; 456 f.; 472 f.
Hyakinthien von Amyklai 311
Hylas und Hyle 327
Hymeskvida 424
Hymnen, hellenist. 167 ff.
Hyperboreer 69 ff.
Hypnose 464; 469; 499, 3
Hysterie der Schamanen 469

Ἰάματα 305 f.
Ianus mit dem Schlüssel 225 f.; 243, 1
Ibn al-Qiftī 134
Ibn-Sa'd 134
Ibn Tūmart 136 f.
Idole beim Ewe- und Tschivolk 105 ff.
Immermann, Merlin 326, 1
Inau (Stock mit Spänen) 246; 252; 262 f.
Indianer 528 ff.
Indisches 12; 18; 23, 2; 40, 3; 57 ff.; 116; 118; 122 f.; 442; 444; 455; 476; 506
Initiationsriten 119 f.
Inschriften, griechische 475 ff.; semitische 277 f.
Insel der Toten 178; 180 f.
Io = Isis 359, 1
Iobakcheninschrift 403
Irland 432 f.; 440; 446 f.
Isaak von Antiochia 295
— von Ninive 297
— St. I. von Tiphre 298
Isis 168 ff.; 179; 183 ff.; 325; 330; 356 ff.; 504
Islam 85 ff.; 129 ff.; 442, 1
Island 434; 449 f.; 455
Ištar, babylon. Göttin 552
Italienisches 7; 23, 1; 559

St. Järēd 299 f.
Jonas von Bur, Abbā 299
Jonasmythus, australischer 545
Jotunheimr 124
Jüdisches 215 ff.; 275 ff.; 378; 406; 500 f.; 507 f.
Jungfräuliche Kirche 373 ff.
Jungfrau des Kosmos s. Κόρη
Juno 498 f.
Juppiter Heliopolitanus u. ä. 320

Känguruh, Totemtier 460
Kärnten, Herzogseinsetzung 116 ff.
Kampf der Götter 444 ff.
Kanon, neutestam. der Syrer 288
Kapelle in Knosos 145; in Phaistos 514 ff.
Kater, Schutzgeist 320
κάτοχοι 496, 2
Kaukasus, Prometheussagen 314 ff.
Keltisches 423; 427 f.; 440 f.; 444; 447; 449; 482; 499
Kerberos 124; 451, 1; 491
Kesselchen und Axt(nitsch) 265 f.
Kind und Korn 40 f.
Kinder, Heiligen geweiht 88 f.
Kinderbrunnen u. ä. 16 ff.
Kinnbinde des Toten 393
Kirche, Jungfrau usw. 373 ff.
Kirchenväter 477 ff.
Kleid des ἀποθεούμενος 172 ff.; 183; des Toten 471 f.
Κλείς, hermetische Schrift 334 f.; 345 ff.
Kleobis und Biton 490
Kmeph 356 f.; 360 ff.; 367
Knosos 144 ff.; 511 ff.; 525
Knoten, elfenbeinerner 145
König, im Mimus 506 f.; im Trostspruch 408 f.
Königsgrab, altkretisches 144, 2; 525
Königtum, Geschichte 481; jüdisches 283
Kopf des Bären 268; 272; 457 ff.; des Toten 320
Kopten 552 ff.
Κόρη κόσμου 322; 325; 330; 337, 1; 356 ff.
Kosmographie, mythische 479, 2
Περὶ κόσμου, Schrift 495
Kranke begraben 25
Krankheit als Dämon 461 ff.; 548
Kranz des Toten 392 ff.; des Zechers 394 f.
Κρατήρ, hermetische Schrift 341 ff.; 345; 368
Krates = chrat (Horus) 182, 3
Kreta 144 ff.; 475; 511 ff.
Kreuz, altkretisches 147
Kronos mit dem Schlüssel 227 f.; 242
Kuckuck bei den Giljaken 473
Kuppelgrab, altkretisches 520; 522; 525
Kybele 150 ff.; 229; 243, 1
Kyrene 327; 371 f.

Lade, heilige 378 f.
Lärm vertreibt Dämonen 462 f.
St. Laurentius 305 f.
Lebende Heilige 89 f; 92 ff.

Lecken der Wunde 169
Legen auf die Erde: Neugeborene 6 ff.; 13; Sterbende 22 f.
Leichenfresser 124; 427; 451, 1; 491
St. Leo IX. 308 f.
Levana 6
St. Libănos 301
Liber als Heilgott 158 ff.
Liebeszauber, antiker 485; australischer 547.
Lindwurm 455
Liturgie, orientalische 509f.; syrische 288 f.
Lobgesänge auf die Kirche 374 ff.
Löwengötter, altkretische 147
Logos, hermetischer 324 f.; 330 f.; 338; 351 f.; 368
Loki 124 f.; 314 f.; 418 f.; 438; 445 f.; 450 ff.
Lukian über Charon 201 f.
lustratio 48

Ma, Göttin 317
Macarius az Za'īm 555 f.
Märchen vom Teufel 416 ff.
Maghrib (Nordafrika) im Islam 90 ff.
Mami, babylon. Göttin 551
Manichäer 177; 385; 387 f.
Mannbarkeitsriten, australische 529 ff.; 537; 539 ff.; 548 f.
Marabuts, Heilige im Maghrib 92 ff.
Marcioniten 387
Marduk, babylon. Gott 551 f.
St. Maria Aegyptiaca 299
Mariendienst 381 ff.
Marokko im Islam 139; 143
Mars 312
mash=streichen, salben 97 ff.
Maske bei der Jünglingsweihe 548 f.
Massengrab, altkretisches 520; 522; 525
Matriarchat der Semiten 277
Meer als Totenreich 125
Meer-Gott der Giljaken 253; 466
μέγαρα, altkretische 512 ff.
Menschenfiguren, altkretische 147; 521; 523
Menschenopfer, phrygische? 153 f.; griechische 205 ff.
Menschensohn 163, 2
St. Mercurius 300
Messias-Idee im Islam 140 f.
Mexiko 12; 541
Midas 79; 150 f.
Midgardschlange 437; 446; 454 f.
Milch und Honig 320
Milchstraße 110
Minyas, Epos 196 ff.
Mithraskult 227 f.; 233 f.; 317; 319; 501 ff.; 556
Μνήμη, Ἐλπίς usw. 365, 2
Mönchtum im Orient 291; 297
Μοῖρα κλειδοῦχος 230
Moki-Indianer 529
Momos 366 f.
Mondgott, australischer 544
Moorhexen u. ä. 423
Moskitos vertrieben 547
Muhammed 130 ff.
Muslim, Etymologie 133
Muspell 445 ff.
Mutter Erde 1 ff.; 161 ff.; 492 f.; 498; 550 ff.
Mutter Kirche 377 ff.
Mykenische Kultur s. Kreta
Mysterien, griechische 481; 493f.; 510; des Mithra 501 f.
Mystik im Islam 138 f.; M. u. Volksreligion 32; 35 f.; 38; 41; 46 ff.
Mythologie, griechische 476; 488 ff.; syrische 286f.; australische 535; 543; 548

Nabelschnur 546
Nachgeburt 546
Nadeln in Quellen versenkt 560
Name, Bedeutung 20 f.; 30; 281 f.; 303; 505 f.; 540; 546 f.; 557
Namen, römische 400 ff.; deutsche 9, 1; semitische 132 f.; 165; 287; Gottes, Christi usw. 556 ff.; Engel 356 f.; 554
Narziß 327
Naturvölker 10 ff.; 19 ff.; 244 ff.; 320; 456 ff.; 526 ff.
Navaho-Indianer 528 ff.
Negenborn 155
νεκύσια = γενέσια 41
νηφάλια 206
Neronischer Brand 498
Neugriechisches 487
Neunzahl 154 ff.; 483 f.
Neuseeland 11, 3; 13, 1; 21
Nikodemusevangelium 451 f.
Nordafrika 90 ff.; 319
Nordamerika 10 f.; 19; 21
Νοῦς, hermetischer 323 ff.; 331; 342; 349; 351 f.; 368

Odinn 445 f.
Öl zur Salbung 101 f.
Offenbarung Johannis 506; 554
Ohrschmuck der Griechen und Etrusker 157
Oknos 197 f.
Opfer, Theorie 482; christlich 554 ff.; slowenisch 118 ff.; islamisch 89 f.; 92; Giljaken 254 ff.; 457; Neger 105 f.; 108 f.; 112
Opfergaben, in Quellen versenkt 560
Opfertiere, altkretische 146 f.; 149; aus Kohlheim 318 f.
Opfertische, altkretische 145 f.; 148, 3; 514 ff.
orenda (Zauberkraft) 542
Orest und Pyrrhos 488
Orotschen und Oroken 460
Orpheus 481; 494
Orphiker 482, 1; 494
Orthodoxie des Islam 134 ff.
Osiris 168 ff.; 338; 360 ff.; 367; 501, 2; 504, 1
οὐδεὶς ἀθάνατος 405 ff.

Pachomius 553
Palaikastro, Ausgrabungen 148; 520
Palladius, syrisch 290 f.
Palmyrius, signum 402
Panislamismus 140
St Pantalĕwon 300
Pantheismus, hermetischer 322; 333 f.; 336 ff.; 345, 2; 348 f.; 352 ff.; 369 f.
Parsismus und Judentum 284 f.
Passahfeier, samaritanische 277; 295 f.

Paulicianer 385 ff.
St. Paulus von Theben 298
πέλωρ, Etymologie 51 ff.
Perchta 429
Peripatetische Hermetik 330 ff.; 338 ff.; 346; 362; 364
Perithoos 196, 1
Perle, bewacht von der Schlange 173 ff.; 186, 2
Περφερέες in Delos 72 f.
Persephone 212 f.; 223; 426 f.
Perseus bei den Hyperboreern 76
Persisches 132; 136; 140 f.; 172 ff.; 178; 206 f.; 425 f.; 439; 444; 451 f.; 501 ff.
Personifikation der Buchstaben 554
Peru, Mutter Erde 12
Petri Schlüssel 214 ff.; 558 f.
Pfahl beim Sonnenzauber 529 ff.
Pferdeopfer, germanisches 123; 127; griechisches 204 ff.
Pflanzentotems, australische 527 f.
Pflichtenlehre im Islam 135 f.
Phäakenepisode 490
Phaistos 513 ff.; 524
Phallisches 39; 41; 126 ff.; 481, 2; 517, 1; 541, 1; 543 f.
Philosophen, griechische 477; 494 f.
Phokylidea 501
Phrygisches 150 ff.
Placenta = Erde 11, 3
Planeten in der Hermetik 324 ff.; 329 ff.; 337, 1; 363 ff.
Platon 44 f.; 49 f.
Platonische Hermetik 324; 326, 1; 328 ff.; 334 ff.; 338 ff.; 347 f.; 362
πλημοχόαι 38
Plotin und die Hermetik 327, 1; 349, 1
Pluton mit dem Schlüssel 222
πνεῦμα = νοῦς 324 f.; 330
Poimandres 321 ff.; 479; 495 f.
Polyboia = Proserpina 311
Polygnot, Nekyia 196 ff.
Ponos und Physis 363; 368
Poseidon, Pferdeopfer 204 f.
Poseidonios 495
Priester, ägyptische 495 ff.; römische 497
Prodigienwesen, römisches 499
Proitostöchter 488, 3
Prometheussagen 314 ff.; 424, 1
Properz: Kallimachos 327
Prophetie in Israel 282 f.
Psalmen im Kult 283
Pterophoros regio 81
Puppe statt des Toten 473
Puritaner 387 f.
Pythagoreer 483

Qorān 132 f.
Quecksilber 358 f.
Quellen, heilige s. Brunnen u. Wasser

Ragnarök 314 f.; 431 ff.
Rauchen des Toten 472 f.
Rauchfang als Eingang 268
Recht, römisches 497; deutsches 115 f.; griechisch-katholisches 509, 1; islamisches 135 f.
refrigero 401, 2
Regen bei Sonnenschein 414
Regenzauber 123; 545; 548 f.
Reiben an heiligen Gegenständen 100 f.
Reich und arm im Jenseits 471
Reinigung durch Tiere 274; 458
Reise ins Jenseits 109 f.; 160; 178 ff.; 199 f.; 320; 405; 457; 471 f.
Reliquienkult im Altertum 509
Renegaten als Marabuts 95
Rest, heiliger 282
Riesinnen, nordische 424 f.; 428
Ritual, griechisches 480
Römisches 6; 9 f.; 18 f.; 158 ff.; 225 f.; 310 ff; 394 ff; 481; 486; 497 ff.
Rolandsbilder 120, 1
Runensteine der Insel Man 437 f.
Russisches 12; 274; 318; 320; 388
Sabbat 281
Sabiner 312 f.
St. Ṣādeqān 301
saeculum, Etymologie 310
Säen = Zeugen 29; 39; 164 ff.; 552
Säkularfeier, römische 310 ff.
Saemund von Odde 432
Salbung, semitische 97 ff.
Salier 498
Salmakis 327
Salomo-Inseln 320
Samaritanisches 277; 295 f.
Same aufs Grab gestreut 40
Samoaner 460
Sandmalereien, australische 528 f.; 538; 541 f.
Sarkophag, altkretischer 522 f.; phrygischer 152 f.; römischer 402; 406; karthagischer 319
Saturnalienkönig 482, 1; 506 f.
Saxo Grammaticus 435
Schädel auf dem Sonnenpfahl 530 f.
Schalen, altkretische 516
Schamanen der Giljaken 462 ff.
Schatten: Seele 112
Schenute von Atripe 291
Scherifen im Maghrib 93
Schicksal beim Ewe- u. Tschivolk 105; 111
Schiff der Toten 109 f.; 125; 178; 180 ff.; 193 ff.; 320; 405; 408
Schillers Nänie 410
Schlange 158 f.; 173 ff.; 178 ff.; 451 f.; 454 f.; 528; 545; 549
Schlangengöttin, altkretische 147
Schlüssel Petri 214 ff.; 558 f.
Schmetterlingspuppe 521, 3
Schöpfungssage, babylonische 551; hermetische 324 ff.; 355 f.; 361 ff.; australische 13, 1
Schuh Vidarrs 437
Schuhe des Toten 178
Schuhsohlen auf Votiven usw. 158 ff.
Schurz, altkretischer 517, 1; 519
Schutzgeist beim Ewe- und Tschivolk 104 ff.
Schwarz und Weiß 212 f.

SchweizerVolkskunde 558 f.
Schwertwal bei denGiljaken 246; 250 ff.
Schwimmhemd 156 f.
Schwirrholz 531; 535; 537 f.; 548
Schwur bei Γῆ usw. 45 f.
Schwuropfer, griechische 207
Seba, koptischer Autor 553f.
Seelenglaube: Griechen 208 ff.; Ewe-Neger 104 ff.; Australier 531 ff.
Seelenhölzer, australische 533 ff.; 537
Seelensteine, australische 533 ff.; 537
Seelenübertragung 11; 19 ff.; 531 ff.; 540; 545 f.; 548
Seelenvogel im Islam 142
Seelenwanderung 28 f.; 47; 49 f.; 110 f.; 348 f.; 370; 471; 495
Segensformeln, altdeutsche 128
Semitisches 19, 4; 85 ff.; 97 ff.; 129 ff.; 155; 161 ff.; 275 ff.; 286 ff.; 316; 319 f.; 500 f.; 550 ff.; 553
Senūsī, Schriftsteller 137
Senūsī-Orden 139 f.
St. Sergius 88
Set und Horus 186
Severus von Antiochia 293 f.
Siebenbrunn 155 f.
Siebenzahl 153; 181 f.; 331 ff.; 365; 483 f.; 550 f.
Siegel, altkretische 521 f.
Siegelabdrücke, altkretische 146 f.; 515 f.
signa, Namen auf -ius 400 ff.
Sigyn, Lokis Gattin 438; 453 f.
Sintflut 438 ff.
Skeptizismus, griechischer 494
Skylla 319
Skythisches Pferdeopfer 207
Slowenen, Herzogseinsetzung 116 ff.
Snorri Sturluson 436
Solon 32
Sonne und Mond bei der Schöpfung 365, 1; 367 f.; Kult von Amyklai usw. 311 f.
Sonnenbild von Trundholm 121 ff.
Sonnenwölfe u. ä. 442 f.
Sonnenzauber, nordischer 123; australischer 529 ff.; 539 f.; 549
Sophokles 34 f.
Soranus, Sonnengott 312
Σωτήρ 507
Speisung der Geister 465; der Toten 109; 153; 174; 179 f.; 184; 457; 472 f.
Sphinx, altkretische 523 f.
Spirale, altkretische 515
Sprichwörtliches 411 ff.
Stehlende Dämonen 461
Stein, magischer 548; der Neugeborenen 17
Steinhaufen beim Zauber 548
Steinkreise, heilige 92
Steinkult 118; 483
Sterbeladen, antike 401; 403
Sterbende in Verbindung mit der Erde 22 ff.
Sternschnuppen 544
Stier in Altkreta 512; 515; 523, 3; georgisches Opfer 556
Storch 16, 1
Streichen = Segnen 99 ff.; = Schmeicheln 102 f.
Streit des Teufels und seiner Großmutter 412 ff.
Sündenfall 325 ff.; 339; 364 ff.; 370
Surtr 443; 445 ff.
Symbole, als Totengaben 200; 208 f.; pythagoreische 483
Syncratius, signum 400 f.
Synkretismus, hellenistischer 321 ff.; 475; 478 f.; 495 f.; 500 ff.
Syrisches 85 ff.; 171 ff.; 187 ff.; 286 ff.; 320; 382; 385; 388 f.; 553, 5; 554

Tabu 482
ταινία 390 ff.
Tanz beim Sonnenzauber 529 f.; 541 f.; 544; 548
Tarent und Rom 311 f.
Tat = Thot 360; 369
Tataren 451; 454
Taufe 377; 379 ff.; 505
Τειρεσίας, Etymologie 55
τέλειον μέλαν 356 ff.; 367
τέλειος λόγος, hermetischer 335, 1
Tellus mater 9 f.
Tempelschlüssel 219 ff.
τέρας, Etymologie 52 ff.
Terrakotten, altkretische 149
Terrorisierung des Dämons 462 ff.
Teufel, gefesselt 451 ff.
Teufels Großmutter 411 ff.
Textausgaben, griechische 477 ff.
θάρσει 391; 398, 9; 402; 404; 406
Theater, altkretisches 146; 512 f.
Theophanie, syrische 289
Theotokos 379; 382 ff.; 386
Theseus und Peirithoos 196
Thesmophorien 38
Thetis im Trostspruch 409 f.
Thomasakten 171 ff.; 187 ff.; 290
Thors Kämpfe 421; 425; 428; 437; 446; 455
Thrakisches 71; 74 f.; 78 f.; 82 ff.; 319
Thron, Bild der Kirche 377 f.; 383
Tierkult, griechischer 483; der Giljaken 247 ff.; 456 ff.
Tieropfer, georgische u. a. 554 ff.
Tiertotems, australische 527 f.
Timotheus I Catholicus 294
Todsünden, sieben 365
Togo-Neger 104 ff.
Tonsärge, altkretische 520; 522 f.; 525
Tore des Himmels 182; 231 ff.; des Hades 222 ff.
Tote, bekränzt 391 ff.; gegrüßt 397 ff.; folgen der Sonne 539 f.; 545
Totemismus 258 f.; 459 f.; 482; 526 ff.; 531 ff.; 540 ff.; 547
Totenbuch, ägyptisches 170, 1; 178 ff.; 185 f.
Totenherrscherinnen 416 ff.; 425 ff.

Totenopfer, phrygisches 152 ff.; griechisches 207 ff.
Totenritt 429 f.
Totenroß, weißes 210 ff.
Traum 336; 461; 463; 470; 547
Treten der Schwelle 270
Tritonmuschel, altkretische 515; 523 f.
Τριτοπάτορες 39 f.
Trostsprüche, antike 397 ff.; 404 ff.
Tscheremissen 23, 4
Tschi-Neger, Seelenglaube 104 ff.

Unfruchtbare Frauen 87; 91
Ungarisches 417; 425
Unsterblichkeitsglaube 171
Unterweltsvorstellung, der Babylonier 552; Germanen 124 f.; Giljaken 471; Ewe-Neger 109 f.
St. Ursula 317

Vafthrudnismal 436
Valerier, Gentilkult 311 ff.
Valhǫll 125
Vasen, altkretische 145 f.; 511; 514 f.; 520 ff.
Vasenbilder, attische 191 ff.
Verbrennung der Leiche 108; 154; 472 f.; 525; 545; 547
Vergil, Äneis 395 f.; 494 f.
Vidarr 437; 445 f.; 454
Vierbrunn 156
Vierundzwanzig Buchstaben usw. 553 f.
Völsi, altisl. = Phallos 126 ff.
Völuspa 431 ff.; kurze 436
Vogel, Bild der Sonne 539
Volkskunde 476, 1; 487, 1
Volksreligion 1 ff.; 475 f.; 483 ff.; 491 ff.; im Islam 85 ff.; 141 ff.
Votivgaben 146 f.; 149; 158 ff.; 318 f.; 560

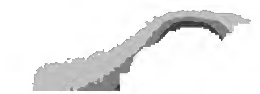
Walda-Ḥejwat 302
Warramunga, Australier 527 ff.
Waschen des Idols 106
Wasser, heilige 85 ff.; 92; 532; 546
Weibliche Götter durch männliche suppliert und verdrängt 425 ff.
Weihung der Kirche 378; 387
Weiß, Totenfarbe 205 ff.; 212 f.; 545; 548
Weltbrand 439 f.; 443 f.; 447 ff.
Westafrika 19 f.
Wiedergeburt aus der Erde 19; 24 f.; 27 f.; vgl. 30; 40 f.; 46 f.; 50
Windgötter, Pferdeopfer 207
Wolf 312; 442 f.; 454
Wunder vom zerbrochenen Gefäß 305 ff.
Wunderglaube, antiker 499 f.
Wunderkleider, schützende 156 f.
Wundzauber, ägyptischer 168 f.; altdeutscher 128

Xerxes am Hellespont 483, 1

Zähne ausgeschlagen 537; 540
Zahlenmystik 483 f.
Zar'a-Jā'qob 301 f.
Zauber 481 f.; 485 f.; = Handlung 59 ff.; 316; Babylonier 550 f.; Islam 143; Australier 528 ff.; 540 ff.; 547 ff.
Zauberbücher 230 f.; 558 f.; abessinische 302 f.; 556 f.; ägyptische 180 f.; Papyri 167 ff.; 485 ff.; 501 f.; 552
Zaubersprüche 128; 241
Zerbrochene Gefäße hergestellt 305 ff.
Zervân : Osiris 177; 189
Zeugung : Geburt 28; 546
Zeus von Olympia 494; Gordion 150
Zwerge leihen Geräte dar 560
Zwillinge, göttliche 489 f.
Zwölfzahl 344



Druck von B. G. Teubner in Dresden.





ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND: BEIHEFT

GEWIDMET

HERMANN USENER

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

MIT 27 FIGUREN IM TEXT UND AUF 3 TAFELN



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1905

Am 23. Oktober 1904 wünschten mehrere in Bonn anwesende Schüler Useners ihrem Lehrer ihre für das nächste Heft des Archivs für Religionswissenschaft bestimmten Abhandlungen zu überreichen. Löschcke schlug ihnen und der Redaktion des Archivs vor, diese Aufsätze als ein Beiheft des Archivs zusammenzudrucken und dem gemeinsamen Lehrer nachträglich zum siebzigsten Geburtstag darzubringen. So ward es an selbigem Tage beschlossen; einer der beteiligten Schüler, der nicht selbst zugegen war, seinen Aufsatz aber dem Archiv längst eingesandt hatte, gab schriftlich seine freudige Zustimmung.

Es ist niemand aufgefordert worden zu diesem Hefte beizutragen. Gerade dadurch, daß seine Schüler es sind, die sich so von selbst zur Mitarbeit am Archiv für Religionswissenschaft zusammenfanden und diese ihre Mitarbeit zugleich mit seinem Namen zu schmücken wünschten, kann das Archiv seinem ersten Förderer und Führer einen eigenen Gruß des Dankes zum Ausdruck bringen. Und so geloben wir ihm, daß wir der Wissenschaft, die dieses Archiv weiter auszubauen helfen will, in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste philologisch-historischer Arbeit, die er uns gelehrt hat, dienen wollen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Faden und Knoten als Amulett Von Paul Wolters in Würzburg 1
Mit 10 Abbildungen im Text

Ägyptische Knotenamulette Von Fr. W. von Bissing in München 23
Mit 4 Abbildungen auf einer Tafel

Alte Taufgebräuche Von Wilhelm Kroll in Greifswald 27

Das Weihgeschenk des Alyattes Von Georg Karo in Bonn . . 54
Mit 10 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel

Die Devotion der Decier Von Ludwig Deubner in Bonn . . . 66

Sommertag Von Albrecht Dieterich in Heidelberg 82
Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel

Register 118

Faden und Knoten als Amulett

Von **Paul Wolters** in Würzburg

Mit 10 Abbildungen im Text

Die Bilder einer im Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe befindlichen rotfigurigen Kylix (abgeb. bei Furtwängler, Griech. Vasenmalerei, Taf. 56, 4—6, S. 282) zeigen einen eigentümlichen, bisher wenig beachteten Brauch des Altertums in besonders anschaulicher Weise. Die jungen Leute, welche mit ihren Pferden dargestellt sind, tragen, bald um den Knöchel eines Fußes, bald um das Gelenk einer Hand, locker umgeschlungen ein zusammengeknotetes Band. Ich glaube nicht, daß es sich dabei um einen bloßen Schmuck handeln kann, dazu ist das Band doch zu einfach, und hoffe deshalb nicht zu irren, wenn ich hier einen bestimmten bedeutungsvollen Brauch annehme, dessen Spuren sich auch sonst aufzeigen lassen. Diese möchte ich, soweit sie mir bekannt geworden sind, zusammenstellen, besonders weil ich bei früherer Gelegenheit, als ich auf die apotropäische Kraft des „herakleïschen" Knotens zu sprechen kam (Zu griech. Agonen S. 7), nur von diesem gehandelt und mich für die monumentale Überlieferung mit einem Hinweis auf Stephani[1]

[1] *Compte-rendu* 1880 S. 46. Die Abbildung zu Oreibasios, die ich Agone S. 9 wiederholt habe, kommt als authentisches Zeugnis für die Gestalt des herakleïschen Knotens nicht in Betracht. Die sämtlichen von Daremberg (*Oeuvres d'Oribase* IV S. 691—696) wiedergegebenen Illustrationen sind, wie mir H. Schöne freundlichst mitteilt, freie Rekonstruktionen nach dem Text, die der Florentiner Guido Guidi (Vidus Vidius) in Paris von Francesco Primaticcio hat zeichnen lassen und in seiner *Chirurgia a Graeco in Latinum conversa* (Paris, excud. Petrus Galterius 1544, fol.) veröffentlicht hat. Ihm standen nur für Apollonios

begnügt habe, der gerade das hier vorzulegende Material bei Seite läßt.

Furtwängler hat (a. a. O.) die Gefäße zusammengestellt, welche demselben Vasenmaler zu gehören scheinen, wie die Hamburgische Kylix[1]; es sind darunter Prachtstücke wie die Münchner Schalen mit dem Tode der Penthesileia und der Bestrafung des Tityos, die Londoner mit der Erschaffung der Anesidora: für uns kommt von seinen Werken nur noch die erstgenannte Schale wegen ihrer Außenbilder in Betracht, die Furtwängler a. a. O. Taf. 56, 1—3 zum Teil abgebildet hat, denn auch hier tragen die Epheben ganz übereinstimmende locker geschlungene Bänder an den Handgelenken.

Wenn man die Vasenbilder und ähnlichen Werke der Kleinkunst auf diese Eigenheit hin durchmustert, muß man sich in vielen Fällen damit bescheiden, nicht zu wissen, ob ein solches umgeknüpftes Band, ob ein metallener Schmuckreif gemeint ist. Denn neben den Fällen, in welchen letzterer durch Form oder Farbe unzweifelhaft gekennzeichnet ist — wie gerade bei der genannten Darstellung der Penthesileia — finden sich viele andere, in denen nur ein einfacher Strich Arm oder Bein oder Nacken quer überschneidet und uns über den Stoff und die Art und Form des Reifes, der hier am Körper gedacht werden soll, sehr im unklaren läßt. Solche unsichere Beispiele zu häufen, hätte also wenig Zweck: sie bedürfen selbst der Erklärung, geben sie aber nicht. Andere, nur äußerlich ähnliche Dinge lassen sich leicht ausschließen; eine besondere

von Kition und Soranos περὶ ἐπιδέσμων handschriftliche Illustrationen zur Verfügung, die auf antike Vorlagen zurückgehen (*Cod. Laurent. Gr.* 74,7), dagegen haben sich Bilder zu Oreibasios' chirurgischen Exzerpten nicht erhalten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Originalausgabe des Sammelwerkes nicht existiert, da weder in der Vorrede des Redaktors an Julianos (I S. 1—13) noch in den ausgehobenen Texten selbst auf Illustrationen verwiesen wird. Vgl. *Apollonius von Kitium*, herausgegeben von H. Schöne, S. XX.

[1] Furtwängler S. 283. Hartwig *Meisterschalen*, S. 491, 1.



Erwähnung verdienen die zum Schutz der Knöchel bestimmten Binden, welche Krieger tragen, um den Druck des unteren Randes der Beinschiene zu mildern.[1] Wir finden sie deutlich als umgeknotet gekennzeichnet, sowohl wenn die Beinschienen abgelegt[2], als wenn sie noch nicht angelegt sind[3], als auch wenn die Schienen getragen werden[4]. In anderen Fällen allerdings erscheinen sie mehr wie gleichmäßige dicke, ringförmige Wülste[5], sowohl vor als nach dem Anlegen der Schienen; in

[1] H. Droysen *Heerwesen der Griechen* (*Hermanns Griech. Antiquitäten* II, 2) S. 4, 2 will nur Riemen zum Festschnüren der Schienen erkennen. Aber sein einziges sicheres Beispiel dafür, das Balustradenrelief aus dem pergamenischen Athenaheiligtum (*Altertümer von Pergamon,* II Taf. 45, 1) ist nicht nur zeitlich von den häufigen Darstellungen auf Vasenbildern geschieden, sondern zeigt auch eine ganz andere Anordnung: der Riemen liegt nicht am unteren Rand der Schiene, sondern eine gute Handbreit darüber, und ihm entspricht ein zweiter Riemen unter dem Knie. Auf dem Vasenbild *Museo Gregoriano* II Taf. 47 kann ich keine „Schnürung" entdecken, weder auf dem vermutlich gemeinten der Ausgabe A (= B Taf. 49, Helbig *Führer*[2] II Nr. 1208) noch auf dem der Ausgabe B (= A Taf. 45). Bei den Bruchstücken des äginetischen Ostgiebels erkennt Furtwängler (Glyptothek König Ludwigs Nr. 118 und 132) nicht „Stricke", sondern den wulstigen Rand des weichen Futters, das unter dem Metallrand sichtbar wird. Droysen bemerkt selbst, daß auf dem Vasenbild bei Gerhard, *A. V.* IV Taf. 269, 3 der Krieger diesen „Strick" schon vor der einen Beinschiene angelegt hat — es ist dies durchaus nicht das einzige Beispiel dafür — und vermutet zweifelnd, man habe die „Beinschiene von oben eingeschoben". Das wäre höchst unzweckmäßig und wird dadurch ausgeschlossen, daß dieser Strick beim beschienten Bein, hier wie sonst, ganz unten an der Schiene liegt, wo er schwerlich fest haften würde.

[2] So beim Heros Chrysippos (vgl. dazu Furtwängler *Vasenmalerei,* S. 117. 238), der zwar Panzer und Helm trägt, die Beinschienen aber abgelegt hat, um bequem sitzend die Spende zu empfangen: *Monumenti* IX Taf. 46. Cecil Smith *Catalogue of vases in the British Museum* III S. 87, E 65.

[3] Gerhard *A. V.* IV Taf. 269, 3 (vgl. oben Anm. 1).

[4] *Monumenti* XI Taf. 20, 1. Taf. 33, 1. Furtwängler *Vasenmalerei,* Taf. 25 (= Heydemann *Iliupersis,* Taf. 1).

[5] Hartwig *Meisterschalen,* Taf. 16. Taf. 58 (= Gerhard *A. V.* III Taf. 224). *Arch. Zeitung* 1852 Taf. 42. Bei dem die Aithra geleitenden



einem vereinzelten Falle[1] scheinen sie zu komplizierteren Schutzhüllen ausgebildet zu sein.

Lassen wir aber auch solche und ähnliche Fälle ganz bei Seite, so bleibt doch eine Anzahl anderer übrig, in denen sich mit genügender Sicherheit ein Band erkennen läßt, das ohne äußerlichen Zweck um den Körper geschlungen und geknotet ist.

Am Handgelenk tragen ein solches Band die Knaben auf den eingangs genannten beiden Schalen, der in Hamburg und der in München; ein Ausschnitt aus ersterer wird hier Fig. 1 wiedergegeben.[2] Ob auf der Schale des Peithinos



Fig. 1
Furtwängler, Vasenmalerei

(Hartwig, Meisterschalen, Taf. 25 S. 237) auch solche Bänder erkannt werden dürfen, ist mir nicht sicher, da an den locker umgelegten ringförmigen Gegenständen keine freien Enden zu

---

Akamas, *Monumenti* II Taf. 25, ist die Angabe der Schienen vielleicht nur vergessen (Cecil Smith *Catalogue of vases in the British Museum* III S. 281, E 458).

[1] *Monumenti* VI Taf. 21 (Hypnos und Thanatos mit der Leiche eines Kriegers).

[2] Ich verdanke Furtwänglers Freundlichkeit die Erlaubnis, die seiner Tafel 56, 6 zu Grunde liegende Originalzeichnung für diese Textabbildung zu verwenden.

sehen sind; Hartwig glaubt Armringe zu erkennen, und solche sind ja in der Tat auch bei Jünglingen und Männern nachweisbar (z. B. beim Apollo auf der Münchener Tityosschale, Furtwängler, Griech. Vasenmalerei, Taf. 55, bei einem Griechen, dem Schatzmeister und selbst Zeus auf der Dareiosvase, Monumenti IX Taf. 50, bei dem Etrusker, Monumenti VIII Taf. 20). Da wir auf dem manirierten schwarzfigurigen Vasenbilde bei Gerhard, A. V. II Taf. 117 sogar Männer mit Halsbändern finden, werden wir auch jenen Armring ebenso wie den Schmuckring am Fuße für möglich, wenn auch für ein Zeichen besonderer Putzsucht, vielleicht sogar Verweichlichung halten müssen.[1] Ungern entschließt man sich aber ihm etwa bei Demophon auf der Vase des Hieron mit dem Palladienstreit (Monumenti VI Taf. 22) eine solche Deutung zu geben, und ich möchte darum in solchen Fällen die Erklärung als umgeschlungenes Band wenigstens in Erwägung ziehen.[2]

---

[1] Daß im Ursprung und in ältester Bedeutung die verschiedenen Schmuckringe mit den hier behandelten Bändern zusammenfallen können, dürfen wir bei dieser Untersuchung nicht berücksichtigen.

[2] Die vielerlei perlschnurartigen Schmuckstücke der unteritalischen Vasen lasse ich absichtlich bei Seite (vgl. O. Jahn *Annali* 1858, S. 244, wo Tischbein nach der Pariser Ausgabe zitiert wird). Ich glaube zwar, daß auch sie sich in ihrer Bedeutung mit den hier besprochenen Schnüren decken, ja daß sie vielleicht ganz mit ihnen identisch sind, aber ich kann es nicht beweisen und weiß nicht einmal immer, was die Maler sich unter diesen Punktreihen tatsächlich vorgestellt haben. Auch die von Klein *Lieblingsinschriften*[2], S. 144, 9 aufgeführte, von E. Robinson *Museum of fine arts Boston, Catalogue of vases* (1893), S. 155, 424 abgebildete attische Amphora wage ich nicht ohne Einschränkung zu benutzen. Sie zeigt einen bärtigen Silen, der einen zweiten, greisen, nach rechts hin Huckepack trägt, während ein dritter hinterher läuft und sich am Schweif des zweiten festhält, ganz so wie die Diener im Altertum und noch heute den Schweif des Reittieres fassen, um mit dem Reiter Schritt halten zu können. Der erste Silen zeigt am Handgelenk und rechten Fußknöchel, der dritte am rechten Schenkel einen schwarzen Querstrich, der oberhalb und unterhalb von einer Punktreihe begleitet ist. Eine „Perlschnur“ ist das nicht, aber

Für das Band am **Fußknöchel** treten vor allem wieder die beiden an erster Stelle genannten Vasen ein. Sodann darf man hier vielleicht einige Darstellungen des Theseus auf Vasenbildern nennen (Monumenti I Taf. 52. Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Taf. 5. Museo Gregoriano II Taf. 66, 1 = Ausgabe B Taf. 62, 1), denn er soll doch sicher ebensowenig wie Demophon in dem eben genannten Falle als weichlich oder



Fig. 2
nach Photographie

putzsüchtig charakterisiert werden; ein Schmuckring ist also bei ihm nicht sehr wahrscheinlich, auch wenn das Band nicht als geknotet gekennzeichnet ist. Dasselbe gilt von Peleus auf der Schale des Peithinos, Hartwig, Meisterschalen Taf. 24, 1

auch nicht ein einfaches Band. Die Stilisierung entspricht der des Zweiges, und daß Zweige anstatt der Bänder umgeschlungen worden wären, ist nicht auffällig. Vgl. z. B. Millin *Peintures de vases antiques* II Taf. 65.

(vgl. dazu seine Bemerkungen S. 235), von den Epheben dort Taf. 8, 1 und 11, von dem Krieger bei Tischbein, Engravings I Taf. 5, vermutlich sogar von Paris auf der Schale des Hieron (Gerhard, Trinkschalen I Taf. 11) und sicher von dem Silen, Arch. Zeitung 1885 Taf. 10 (= Klein, Euphronios² S. 279). Ein breiter Streifen umgibt auch den linken Knöchel eines unter den Folgen seiner Unmäßigkeit schwer leidenden Zechers auf dem Innenbilde einer Schale im Vatikan[1]; da es sicher kein Knöchelschutz und ebenso sicher kein Metallreif ist, kann es wohl nur ein eng umgewickeltes Band sein (vgl. Fig. 2). Dagegen kann man die Umwickelung der Knöchel bei einigen Reitern auf Wandbildern aus Paestum (Monumenti VIII Taf. 21) vielleicht mit Helbig[2] auf den Wunsch, dem Gelenk mehr Halt zu geben, zurückführen, und das gleiche mag von Bildern wie Tischbein, Engravings I Taf. 52 (= I Taf. 47 der Pariser Ausgabe), III Taf. 29 gelten, wenn man sich auch für solche Einzelheiten ungern auf eine nicht ganz zuverlässige Abbildung stützt.[3]

Unterhalb des Knies erscheint ein umgeknotetes Band bei der nackten Frau auf einer Lekythos aus Gela (Benndorf,

---

[1] *Museo Gregoriano* II Taf. 85, 1b (= Ausgabe B Taf. 81, 1). Helbig *Führer*² II Nr. 1283. Unsere Abbildung ist nach der Photographie Moscioni Nr. 8596 hergestellt.

[2] *Annali* 1865 S. 287. Er beruft sich auf Panofka, der im *Arch. Anzeiger* 1849 S. 70 den borghesischen Ares als Achill und den Ring an seinem Knöchel für eine der von Hesych unter *πελλασταί* und *πελλύτα* beschriebenen Verstärkungen der Gelenke erklärt. Diese Schutzvorrichtungen hießen in Wahrheit *πέλλυτρα* (vgl. Hesych u. d. W. und M. Schmidts Bemerkung dazu) und waren *ὑποδήματα ἃ περιετίθεσαν οἱ δρομεῖς περὶ τὰ σφυρὰ* (oder *περὶ τὰ σφυρὰ καὶ τοὺς ἀστραγάλους*) *ἵνα μὴ ἔξω στρέφηται.* Das von Panofka herangezogene Berliner Vasenbild (Furtwängler Nr. 3444) zeigt, wie mir R. Zahn freundlichst mitteilt, nichts dergleichen, sondern nur am linken Bein der Gauklerin einen Schmuckring in Schlangenform. Dagegen veranschaulichen die von Helbig angeführten Bilder *Monumenti* V Taf. 15, 2. 33 die Sache richtig.

[3] E. Pottier (bei S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 316) hält sogar dies ganze letzte Bild für verdächtig.

Vasenbilder Taf. 50, 1, danach hier Fig. 3), dann bei zweien der die Pyrriche tanzenden Weiber auf der bekannten Vase in Florenz[1], und es ist danach wahrscheinlich, daß auch an der Waffentänzerin bei Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 22 ein solches Band, nicht der obere Rand eines hohen Stiefels zu erkennen ist.[2]

Am Oberschenkel erscheint ein einfaches Band namentlich bei Frauen (vgl. Hartwig, Meisterschalen S. 607, 1). Da es nur bei völliger Entblößung sichtbar wird, also namentlich bei Badenden und bei Hetären, ist die nachweisbare Zahl der Fälle sicher gering im Verhältnis zu der tatsächlichen ehemaligen Verbreitung.

Fig. 3
Benndorf, Vasenbilder

Auch bei Männern scheint es vorzukommen[3], wenigstens möchte man es bei Dionysos voraussetzen auf der Alkmenevase des Python (J. H. S. 1890 Taf. 7. H. B. Walters, Catalogue of vases in the British Museum IV S. 72) und bei Orestes auf einem Tischbeinschen Vasenbild[4], wo das Band allerdings besonders breit und wie die auf demselben Bilde vorkommenden Tänien mit hellen Tupfen geziert ist. Deutlich geknotet ist ein solches Schenkelband bei einer der badenden Frauen auf der Berliner Vase Nr. 2476 (Furt-

[1] *Élite des mon. céramographiques* II Taf. 80. S. Reinach *Répertoire des vases* I S. 372, 2. Kretschmer *Vaseninschriften* S. 79, 9. *Jahrbuch des arch. Inst.* 1896 S. 9, 26.

[2] Am rechten Bein hat Stackelberg in seiner Zeichnung das fragliche Stück ergänzt; nach ihm hat Panofka *Bilder antiken Lebens* Taf. 18, 7 die Darstellung ohne Andeutung der Ergänzungen wiederholt, übrigens trotzdem keine Stiefel, sondern nur zum Schmuck dienende Bänder angenommen.

[3] Vgl. auch das oben S. 5 Anm. 2 erwähnte Vasenbild.

[4] *Engravings* II Taf. 15 (= II Taf. 28 der Pariser Ausgabe, S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 296); vgl. dazu O. Jahn *Annali* 1858 S. 244.

wängler, Beschreibung der Vasensammlung II S. 694), die ich Fig. 4 nach einer der Freundlichkeit Robert Zahns verdankten Skizze wiedergeben kann. Sonst finde ich außer dem einfachen Band, welches keinen Knoten, aber auch kein Anhängsel zeigt (Hartwig, Meisterschalen Taf. 67, 3a. Taf. 44, 3 = Klein, Lieblingsinschriften[2] S. 107, 7. Cecil Smith, Catalogue of vases in the British Museum III S. 386, E 815) eine andere Form, bei der sich an das Band eine meist halbrunde Öse anschließt (Inghirami, Vasi fittili II

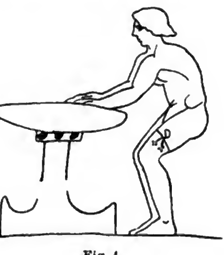


Fig. 4
nach Zeichnung

Taf. 166. Festschrift für Benndorf S. 249. British Museum III S. 167, E 202. 203. 207. Tischbein, Engravings III Taf. 35 = IV Taf. 54 der Pariser Ausgabe, S. Reinach, Répertoire des vases II S. 317, danach die eine der beiden ganz gleichen Gestalten in unserer Fig. 5 wiederholt). Daß hier ein Ring angebunden sei, wie Ch. Lenormant (zur Élite des mon. céramographiques IV Taf. 14 S. 99) meinte, läßt sich aus der wohl



Fig. 5
Tischbein, Coll. of Engravings III

etwas zurechtgestutzten Zeichnung kaum entnehmen; seine Bedeutung würde übrigens dieselbe sein, wie die des einfachen Knotens (vgl. Frazer, The golden bough[2] I S. 401). Im Hinblick auf die übrigen Beispiele, von welchen hier eines



Fig. 6 wiederholt wird[1], glaube ich in der sonst nicht so kreisrunden und regelmäßigen Öse auch hier eine Schleife erkennen zu müssen.[2] Einen kleinen Knoten, allerdings ohne frei herabfallende Enden, sieht man auf der Hetärenvase des Euphronios[3], auf der sich solche Schnüre auch an Oberarm und Handgelenk finden; ebenso erscheinen auf zwei obszönen rotfigurigen Schalen in Corneto (Photographie Moscioni Nr. 8269), die Hartwig, Meisterschalen S. 348 f., dem Brygos zuschreibt, am Ober-



Fig. 6
Festschrift für Benndorf

schenkel der Weiber dünne Schnüre mit einem kleinen Knötchen, jedoch ohne herabhängende Enden.

Bei der in Fig. 5 wiedergegebenen kauernden Frau ebenso wie bei ihrem Gegenüber finden wir außer dem Schenkelband

[1] Es ist das Bild einer Hydria in der Kaiserlichen Antikensammlung in Wien, nach *Festschrift für Benndorf* S. 249, vgl. S. 320.

[2] Cecil Smith (zu den obengenannten Vasen E 202 ff. und 815) hat Hartwigs Bemerkungen (*Meisterschalen* S. 457) so verstanden, als ob dieser das Schenkelband mit der *σκυτίνη ἐπικουρία* des Aristophanes (Lysistrate 109) und dem *βαυβών* des Herondas (vgl. *Rhein. Museum* 1904 S. 312) identifiziere und findet das höchst unwahrscheinlich. Mit Recht; aber Hartwig meint, wie der weitere Zusammenhang erkennen läßt, die künstlichen Phallen, mit welchen die Frauenzimmer manipulieren.

[3] *Compte-rendu* 1869 Taf. 5 = Klein *Euphronios*[2] S. 104.

noch eine deutlich umgeknotete Schnur, die schräg über die Brust läuft. Diese schräg umgelegte Schnur ist bei Kindern sehr häufig und trägt bei ihnen mitunter ganze Reihen von Amuletten[1], mitunter erscheinen aber an ihr nur eine oder mehrere Rundungen, ganz ähnlich wie bei dem besprochenen Schenkelband (es genügt, dafür die beiden Darstellungen der Erichthoniosgeburt zu nennen: Monumenti III Taf. 30. X Taf. 39); mitunter läßt sich gar nichts an ihr feststellen. Auch bei Frauen kommt diese Schnur ohne sichtbaren Knoten, aber auch ohne Anhängsel vor, sowohl einfach (z. B. bei der sterbenden Kanake, Arch. Zeitung 1883 Taf. 7), als kreuzweise umgelegt (z. B. in unserer Fig. 3 und bei Dumont, Céramique I Taf. 38). In einigen Fällen sind Knoten unzweifelhaft, so außer bei der in Fig. 5 wiedergegebenen Frau bei der Io der Vase Jatta (Monumenti II Taf. 59, danach die fragliche Gestalt hier Fig. 7), welche kreuzweise Schnüre mit deutlichen Knoten auf der Brust trägt. Dieselbe Tracht erscheint auf der Vasenscherbe in Jena, Arch. Zeitung 1857 Taf. 108, 4. Bei der einfachen schrägen Schnur erscheint zuweilen eine ganze Reihe von Knoten, so bei einem Silen auf der Marsyasvase, Arch. Zeitung 1884 Taf. 5, und besonders deutlich auf einem etruskischen Spiegel (Monumenti IX Taf. 7, 1. Annali 1869 S. 194 = Gerhard und Körte, Etruskische Spiegel V Taf. 74 S. 91, danach hier Fig. 8); vgl. auch unten Fig. 10.



Fig. 7
Monumenti II

[1] Einiges der Art hat O. Jahn *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 41 zusammengestellt.

Daß eine solche Schnur auch um den Hals getragen wurde, ist an sich wahrscheinlich und wird durch die später anzuführenden literarischen Notizen (unten S. 18) bestätigt; vermutlich werden also manche der jetzt als Schmuckstücke aufgefaßten, nur durch eine schlichte Linie ausgedrückten



Fig. 8
Gerhard-Körte
Etrusk. Spiegel



Fig. 9
Arch. Jahrb. 1896

Bänder (namentlich bei den Frauengestalten der Vasenbilder) solche einfach umgeschlungene Fäden sein. Ganz unzweifelhafte Belege bildlicher Art kann ich nicht beibringen, doch möchte ich mit allem Vorbehalt auf einen vielleicht hierher gehörigen Fall hinweisen, auf den Hermes des Berliner Andromedakraters (Jahrbuch des arch. Inst. 1896 Taf. 2, danach[1]

[1] Die Abbildung konnte, dank dem freundlichen Entgegenkommen der Leitung des Instituts, direkt nach der Originalzeichnung angefertigt werden.

hier Fig. 9); denn die weiße Schnur mit Knoten, welche lose um den Hals hängt, läßt sich nicht gut mit dem Petasos in Verbindung bringen, den der Gott auf dem Kopf trägt. Allerdings kommt bei Hüten der verschiedensten Form außer dem knappen, eng um den Hinterkopf gelegten Bande noch ein zweites, längeres vor, das bestimmt ist, den Hut zu halten, wenn er in den Nacken geschoben wird[1], und das zuweilen neben dem erstgenannten dient, den Hut auf dem Kopf zu

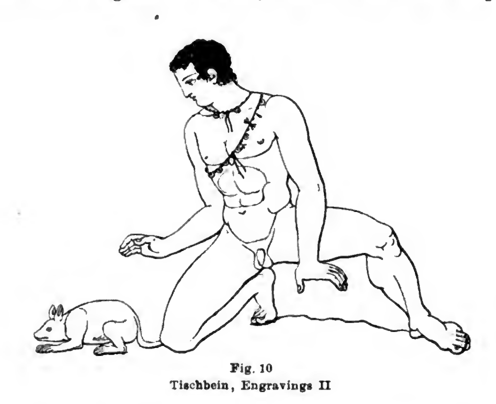


Fig. 10
Tischbein, Engravings II

halten, indem es unter dem Kinn fest zusammengebunden wird[2]. Mitunter hängt es auch lose unter dem Kinn[3], und es wäre

[1] Z. B. Furtwängler *Griech. Vasenmalerei* Taf. 56, 5. Inghirami *Vasi fittili* I Taf. 77 (= Klein *Lieblingsinschriften*[2] S. 126, 3). J.H.S. 1889 Taf. 1. Tischbein *Engravings* IV Taf. 60 (= IV Taf. 40 der Pariser Ausgabe = S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 333).

[2] Z. B. Inghirami *Vasi fittili* I Taf. 17 = *Arch. Zeitung* 1845 Taf. 35, 1. Hartwig *Meisterschalen* Taf. 53. 54. Furtwängler *Griech. Vasenmalerei* Taf. 23. 28.

[3] Z. B. Hartwig *Meisterschalen* Taf. 41. Furtwängler *Vasenmalerei* Taf. 26.



möglich, daß der Maler des Andromedakraters auch nichts anderes hat darstellen wollen, obschon das Band nicht, wie es dann müßte, vom Hutrand herabhängt. Dürfen wir also dies Beispiel nicht ohne Vorbehalt für die um den Hals getragene Knotenschnur anführen, so scheint mir ein anderes Vasenbild klarer. Der hier Fig. 10 wiedergegebene Knabe[1] trägt außer einem schräg um die Brust gelegten Bande ein zweites um den Hals. An beiden erscheinen kleine Tupfen, halbrunde Ösen mit kleinen Tupfen darin und verschiedene frei herabhängende Enden der Schnur; offenbar hat der Maler zahlreiche und verschiedenartige Knoten ausdrücken wollen, und die einzige Frage könnte sein, ob er nicht unter den Ösen auch angehängte Amulette verstanden haben wollte, eine nicht zu lösende Frage, solange wir für die Vase nur auf Tischbeins Abbildung angewiesen sind.

Endlich steht nichts im Wege, solche Fäden auch um das Haupt gelegt zu denken, aber wir haben keine Möglichkeit, in bildlicher Überlieferung die dem Schmuck und der Befestigung des Haares dienenden Bänder von den uns hier interessierenden zu sondern, um so weniger, als auch hierbei ursprüngliche Identität nicht ausgeschlossen ist. Vorgreifend will ich deshalb hier auf einen literarisch bezeugten Fall hinweisen[2], der die Möglichkeit erweist, daß auch in späterer Zeit Bänder um das Haupt gelegt wurden, die durchaus nicht aus Schmuckbedürfnis oder als Haartracht zu erklären sind, von

---

[1] Tischbein *Engravings* II Taf. 17 (= II Taf. 41 der Pariser Ausgabe); vgl. S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 297. Aber eine Einweihung in die Mysterien des sminthischen Apollo (*μυὸς ϑήρα = μυστήρια* meinen Ch. Lenormant und J. de Witte *Élite des mon. céramographiques* II S. 354) ist es nicht, noch auch sonst irgend etwas Geheimnisvolles, sondern eine einfache, alltägliche Mäusejagd, gerade so wie auf dem Vasenbild *Bull. Napoletano* N. S. VII S. 149.

[2] Großer Pariser Zauberpapyrus (*Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 78) Z. 1335: *ἔχων φυλακτήριον τῶν αὐτῶν ζώων τρίχας πλοκίσας σειρὰν ἥνπερ ὡς διάδημα φόρει περὶ τὴν κεφαλήν.*

der Tänie des Siegers und dergleichen natürlich ganz abgesehen.

Sicherlich wird sich diese Zusammenstellung noch bereichern lassen. Eine große Anzahl von möglichen, aber unsicheren Fällen habe ich bei Seite gelassen, einige zweifelhafte allerdings doch erwähnt, um von allen Arten des Vorkommens möglichste Anschauung zu geben. Was mir danach, ganz abgesehen von der Sicherheit des einen oder anderen Falles, genügend klar scheint, ist die Sitte, Schnüre ohne ein weiteres Anhängsel irgendwie um den Körper zu schlingen und zu knoten. Und hierfür glaube ich die Erklärung in der abergläubischen Verwendung des Bandes und des Knotens zu finden, über die in allen Beziehungen zu handeln weit über meine bescheidene Absicht hinausführen würde. Einiges, was uns hier besonders angeht, hat O. Jahn gesammelt[1], anderes N. G. Politis in zwei kleinen Aufsätzen[2], in denen er ein Überlebsel dieses antiken Glaubens besprochen hat, den sogenannten *Μάρτις*, einen Volksbrauch, den jeder in Griechenland beobachten kann, der nur die Augen aufmacht. Im Frühjahr bindet man dort den Kindern um das linke oder auch um beide Handgelenke rot und goldene oder gelbe Fäden, auch rot und weiß wird genannt. Mitunter wird der Faden um den Hals geschlungen, selten um das Bein. Als Zweck wird angegeben, zu verhindern, daß die Kinder von der Sonne verbrannt werden (*διὰ νὰ μὴ τὰ πιάνῃ* oder *διὰ νὰ μὴ τὰ κάψῃ ὁ ἥλιος*). Die Schnur wird am 1. März angelegt und am letzten entfernt und trägt daher den Namen *Μάρτις*. Denselben Brauch bezeugt für Lesbos Georgeakis[3], allerdings mit kleinen

[1] *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 42; vgl. auch F. W. von Bissings Zusammenstellungen unten S. 23 ff.

[2] In der athenischen Wochenschrift *Ἑστία* XV, 1883, S. 190 und in *E. Ἀσωπίου Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον* 1896 S. 168. Er hatte die Freundlichkeit, mich brieflich auf diese Aufsätze hinzuweisen.

[3] G. Georgeakis et L. Pineau *Le folklore de Lesbos* (Paris 1894) S. 299: Le premier de mars les femmes, les jeunes filles et les enfants

Abweichungen, vor allem der, daß man den Faden bis zum Karsamstag trägt und mit ihm dann Blumen an ein Grab Christi bindet, wie sie Ostern in allen Kirchen aufgebaut werden. Offenbar ist hier eine Form gefunden, den Faden vom Menschen, der ihn bisher getragen, an einen heiligen Gegenstand zu übertragen, der nun dessen etwaige Krankheiten und Übel übernehmen soll. In Makedonien lebt derselbe Brauch[1], nur wird hier der Faden der ersten Schwalbe, die das Kind erblickt, zugeworfen oder unter einem Stein verborgen. Es ist auch hier angeblich die stechende Frühlingssonne, die man fürchtet (*Ὀπ ὤχει κόρην ἀκριβή, Τοῦ Μάρτη ἥλιος μὴν τὴ διῇ*), und der weiß und rote Faden um das Handgelenk soll die Mädchen vor ihren zu heißen Strahlen schützen, auch gegen Fieber und andere Krankheiten soll er helfen[2]. Der Brauch ist nicht auf Griechenland beschränkt. W. Derblich, Land und Leute der Moldau und Walachei S. 164, berichtet von einer in Rumänien geübten Sitte: „Am 1. März bindet man eine rot und weiß gefärbte seidene Schnur, an welcher eine silberne Münze hängt, um den linken Arm. Man muß aber ja darauf achten, diese Schnur durch den ganzen Monat am Arm zu behalten und nicht einen Augenblick abzulegen. Am letzten des Monats kauft man für die Münze etwas Käse und roten Wein, begibt sich zu einem Rosenstock,

---

se mettent autour du cou et des mains, du fil bicolore, et le portent durant tout le carême, jusqu'au Samedi saint. Ce jour là, le matin, on orne de fleurs dans les églises le tombeau de bois de Jésus-Christ: on les y attache avec le fil en question.

[1] G. F. Abbott *Macedonian folklore* (Cambridge 1903) S. 19: On the same day (1. März) the Macedonian mothers tie round their children's wrists a skein consisting of red and white yarn, twisted together and called after the month (*ὁ μάρτης*, or *ἡ μάρτα*). The children at the sight of a swallow throw this thread to the bird, as an offering, or place it under a stone. A few days after they lift the stone, and, if they find beneath it a swarm of ants, they anticipate a healthy and prosperous year; the reverse, should the thread lie deserted.

[2] Abbott, a. a. O. S. 23. 227.

genießt hier den Käse und den Wein und hängt zuletzt die Schnur am Rosenstock auf. Hat man diese Vorschrift genau befolgt, so bleibt man . . . das ganze Jahr hindurch frisch und gesund." Es ist schwer zu entscheiden, ob der Brauch in dieser umständlicheren Form von den Rumänen selbständig entwickelt ist, oder ob sie wenigstens seinen Grundzug von den Griechen übernommen haben, mit denen sie in so langer und enger Berührung standen. Offenbar ist übrigens bei ihnen der schon in Lesbos (Verwendung der Schnur zum Schmuck des Grabes Christi) und in Makedonien (Verbergen der Schnur unter einem Stein, Darbringung an die erste Schwalbe[1]) durchdringende Gedanke am deutlichsten zum Ausdruck gekommen, daß die Schnur nach Ablauf der vorgeschriebenen Zeit einem anderen Wesen angehängt werden muß. Das entspringt derselben Vorstellung wie das Befestigen von Haar, Schnüren, Kleiderfetzen an Bäumen oder Steinen, auf welche so die Krankheit des bisherigen Trägers übergehen soll.[2]

Auch an anderen Orten finden wir die Schnur apotropäisch verwendet. O. Jahn hat den roten Faden als Amulett in

---

[1] Die erste Schwalbe nimmt Augenschmerz und Zahnschmerz für ein ganzes Jahr mit sich, wenn man die von Marcellus Empiricus 8, 30. 12, 46 empfohlenen Mittel anwendet (doloremque omnem oculorum tuorum hirundines auferant).

[2] Vgl. dazu Frazer *The golden bough*[2] III S. 27 (er berichtet z. B. aus Karpathos: dem Kranken legt der Priester eine rote Schnur um den Hals, die am nächsten Morgen an einen Baum gebunden, diesem die Krankheit überträgt), Bernhard Schmidt *Das Volksleben der Neugriechen* S. 81. — G. F. Abbott *Macedonian folklore* S. 243 berichtet von baumwollenen oder wollenen Fäden, welche die Wanderer aus ihren Gewändern ziehen und als Dank für die Nymphe an den Brunnen aufhängen, aus denen sie ihren Durst gestillt haben, wozu er Parallelen aus verschiedenen Gegenden beibringt. Das wäre ein ganz anderer Gedanke; der Glaube, mit einem Stück des Gewandes die Krankheit zurücklassen zu können, ist jedenfalls sehr verbreitet. Einen Baum, mit solchen Kleiderfetzen behangen, bildet Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 18 ab; vgl. dazu S. 120. 170.

Deutschland häufig beobachtet.[1] In Rußland wird ein Strang roter Wolle um Arm und Bein geschlungen gegen das Fieber; neun solcher Stränge werden dort den Kindern als Schutz gegen Scharlach um den Hals gehängt[2], auf andere, allerdings weniger nahestehende Verwendungen der roten Schnur[3] hat Politis (vgl. oben S. 15 Anm. 2) hingewiesen, besonders reiches Material aus dem Aberglauben der verschiedensten Völker Frazer (The golden bough² I S. 392 ff.) gesammelt, namentlich für den Glauben von der Wirkung des Knotens. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß der neugriechische Brauch, allerdings, wie es scheint, ohne die eigentümliche Beschränkung auf den Monat März, aus dem späteren Altertum auch literarisch bezeugt ist. Aus den Scholien zu Gregor von Nazianz wird in G. H. Schäfers Ausgabe des Gregor von Korinth S. 874 angeführt: *περιάμματα κατὰ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς βραχίονας καὶ τοὺς αὐχένας, κλωσμάτιά τινα βεβαμμένα καὶ σελήνια μηνίσκων* usf. und Ducange (unter *κλωεμάτια*) hat die Erklärung überliefert: *περιάμματα* sunt ut in lexico veteri ms. explicantur *τὰ κατὰ τοὺς τραχήλους καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας βεβαμμένα κλωεμάτια*, was Hemsterhuys (zu den Aristophanesscholien, Plutos V. 590 S. 190a) einleuchtend in *κλωσμάτια* verbessert hat. Joannes Chrysostomos in der 12. Homilie zu I. Cor. 12, 7 (Ausgabe von B. de Montfaucon, Paris 1837, X S. 125) sagt: *Τί ἄν τις εἴποι τὰ περίαπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρτημένους*[4] *καὶ τὸν κόκκινον στήμονα*

[1] *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 42, 47.

[2] Frazer *The golden bough*² I S. 399. G. F. Abbott *Macedonian folklore* S. 228, der sich auf Ralston *The songs of the Russian People* S. 388 beruft.

[3] Rochholz *Deutscher Glaube* II S. 204. Liebrecht *Zur Volkskunde* S. 305 ff. Wolf *Beiträge zur deutschen Mythologie* I S. 80. 220.

[4] Ein nur 15 mm großes goldenes Glöckchen mit der Inschrift *Τοῖς ὄμμασιν ὑποτέταγμαι* (I. G. XIV, 2409, 5. C. I. L. XV, 2, 7070) hat offenbar solchem Zweck gedient (vgl. *Annali* 1875 S. 57 f.) ebenso wie das Exemplar mit der Inschrift *Γαυδέντι* (C. I. L. XV, 2, 7069); eine Schelle mit der Inschrift *εὐτυχὴς ὁ φορῶν* (I. G. XIV, 2409, 6) spricht es ausdrücklich aus, daß sie getragen werden sollte.

καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδὶ περιτιθέναι ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακήν; Νῦν δὲ οὗτος μὲν καταπεφρόνηται . . . κρόκη δὲ καὶ στήμων καὶ τὰ ἄλλα περιάμματα τὰ τοιαῦτα τοῦ παιδίου ἐμπιστεύονται τὴν ἀσφάλειαν. Wenn nach Juvenal 5, 165 dem armen Knaben 'nodus tantum et signum de paupere loro' anstatt der bulla des reichen genügen muß, so ist sicher nicht ohne Grund der nodus so stark hervorgehoben, mag daneben auch ein anderes Amulett genannt sein. An die Zauberwirkung der roten und buntfarbigen Wollfäden, wie sie Theokrit 2, Vergil Ecl. 8, 73 (= Apuleius, De magia 30 S. 459), Ciris 371, Nemesianus Buc. 4, 62, Tibull 1, 5, 15, Ovid, Fasten 2, 575, Amores 1, 8, 8; 3, 7, 79, Petron 131 mit Liebhaberei schildern[1], soll nur eben erinnert werden; daß der Knoten dabei seine eigene Bedeutung hat, wird mitunter besonders betont. So von Plinius 28, 48: 'inguinibus medentur aliqui liceum telae detractum alligantes novenis septenisve nodis, ad singulos nominantes viduam aliquam atque ita inguini adalligantes.' Dasselbe Rezept, nur durch Anwendung von Pflanzen erweitert, bietet Marcellus Empiricus (32, 18—21 der Ausgabe von Helmreich)[2]: 'septem nodos facies . . . et in crure vel brachio, cuius pars vulnerata fuerit, alligabis; . . . de licio septem nodos facias . . . et supra talum eius pedis alliges, in cuius parte erunt inguina.' Zu dieser Vorschrift, die Knotenschnur um Arm oder Bein zu binden, bieten die angeführten Denkmäler eine anschauliche

[1] Vgl. O. Hirschfeld *De incantamentis et devinctionibus amatoriis* (Königsberger Diss. 1863) S. 43. U. Kehr *Quaestionum magicarum specimen* (Programm, Hadersleben 1884) S. 12. L. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* II) S. 127. 139. R. Dedo *De antiquorum superstitione amatoria* (Greifswalder Diss. 1904) S. 17.

[2] Die abergläubischen Vorschriften aus Marcellus hat Jakob Grimm (*Kleinere Schriften* II S. 114 ff.) ausgezogen und behandelt, Nachträge dazu hat R. Heim gegeben (*Schedae philologae Hermanno Usener a sodalibus sem. Bonnensis oblatae* S. 119).

Parallele. Die häufigen Fälle, in denen irgendwelche als Amulett dienende Gegenstände umgebunden werden, erwähne ich nicht, obwohl auch hierbei bisweilen die Zahl der Knoten betont wird[1], weil in diesen Fällen vor allem das Amulett wirksam gedacht ist, nicht nur das Band oder der Knoten, wohl aber verdienen Erwähnung Rezepte, in denen das Band zwar durch vorhergegangene Prozeduren besondere Heilkraft erlangt, dann aber ohne weiteres Amulett umgebunden wirkt. So bei Marcellus 29,34: 'Si adversus colum viro remedium opus erit, de ariete, quem lupus occiderit, fasciolam puer inpubis faciat et inde virum ad corpus accingat', bei der Frau wechselt dann nur das Geschlecht des Tieres und des Kindes. 29,45: 'Lacertum viridem, quem Graeci sauron vocant, capies perque eius oculos acum cupream cum licio quam longo volueris traicies perforatisque oculis eum ibidem loci, ubi ceperas, dimittes ac tum filum praecantabis dicens: Trebio potnia telapaho. Hoc ter dicens filum munditer recondes cumque dolor colici alicuius urgebit, praecinges eum totum supra umbilicum et ter dices carmen supra scriptum.' 29,52: 'De novem coloribus, ita ut ibi album vel nigrum non sit, facies ex singulis singula fila et omnia in se adunata acu argentea per oculos catuli novelli, qui nondum videt, traicies[2], ita ut per anum eius exeant; tum ipsa fila in se counata torquebis et pro cingulo ad corpus mediis partibus uteris;

[1] Marcellus 32, 50: ossiculum . . . nodisque septem licio ligatum atque ita brachio vel cruri . . . suspensum. 10, 70: scribes in charta virgine et collo suspendes lino rudi ligatum tribus nodis. — Vgl. *Pariser Zauberpapyrus, Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 52 Z. 330: *συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς ζῳδίοις μίτῳ ἀπὸ ἱστοῦ ποιήσας ἅμματα τξε'*; ebenda 42, 2 S. 35 Z. 460: *λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἅμματα τξε'*. *Rhein. Museum* 1894 S. 49, 5.

[2] Eine Parallele zu diesem abstrusen Ritus bietet die *Ἀγωγὴ ἀγρυπνητικὴ* des großen Pariser Papyrus (*Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 119 Z. 2943, wiederholt bei Fahz S. 128 in der S. 19 Anm. 1 genannten Schrift), nur daß hier der Hund aus Wachs gebildet und mit den Augen einer Fledermaus ausgestattet wird.

catulum sane vivum confestim in flumen proicies.' 8,62: Oculos cum dolere quis coeperit, ilico ei subvenies, si quot litteras nomen eius habuerit, nominans easdem, totidem nodos in rudi lino stringas et circa collum dolentis innectas.' Wie ein Bruchstück aus dieser spätantiken abergläubischen Medizin liest sich, was das von G. F. Abbott, Macedonian folklore S. 230. 358 aus einer Handschrift des 18. Jahrhunderts z. T. herausgegebene *'Ιατροσόφιον ὠφέλιμον* 55 vorschreibt: *διὰ νὰ λύσῃς ἄνδρα δεμένον* (einen, dessen Zeugungskraft durch böswilligen Zauber gelähmt ist) *ἔπαρον καρύδια παμπακίου* (Baumwolle) *καὶ δέσον αὐτὰ κόμπους ιβ' καὶ λέγε ἐπάνω στὴν κεφαλήν του· εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ λέγε ταῦτα τὰ λόγια· ἀπολυθήτωσαν τὰ μέλη τοῦ δεῖνα ὡς ἀπελύθη Λάζαρος ἀπὸ τὸν τάφον* [1].

In diesen Fällen wird die Knotenschnur ja allerdings gegen ein einzelnes, bestimmtes Übel, nicht als allgemein wirksames Amulett getragen; der Zusammenhang ist aber trotzdem klar, und auch der späte Ursprung der literarischen Zeugnisse ist kein Grund gegen frühe Ansetzung des Brauches, zumal dafür die Denkmäler eintreten. Doch auch einen literarischen Beleg früherer Zeit gibt es, wenn wir nur wagen, aus der niederen Sphäre der Volksmedizin und der Kinderstube zu rein religiösen, kultlichen Bräuchen emporzusteigen. Die eleusinischen Mysten trugen den Faden um Handknöchel und Fußgelenk. Bekkers Anecdota I S. 273 (ähnlich Photios Lexikon): *Κροκοῦν· οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ*

[1] Auch sonst finden sich Berührungspunkte. *'Ιατροσόφιον* 40: Bei Nasenbluten spricht man ins Ohr der Seite, wo das Blut fließt, mox pax ripx. Marcellus gibt 10, 56 dasselbe Rezept nur mit dem Zauberwort sirmio, 10,69 mit dem ter novies zu wiederholenden *σοκσοκαμ συκυμα*. *'Ιατροσόφιον* 47 verordnet Bocksgalle gegen die Unfruchtbarkeit, dasselbe Mittel schon Marcellus 33, 41 veretri doloribus. Vgl. auch *Denkschriften der Wiener Akademie* 42, 2 S. 26 Z. 192 (Ebergalle anscheinend zu ähnlichem Zweck verwendet).

τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν.[1] Dasselbe Wort *κρόκη* verwendet Chrysostomos, um das zu seiner Zeit in der Kinderstube übliche Knotenamulett zu bezeichnen. Bei den Mysten dürfen wir die ursprünglichere Verwendung des umgeschlungenen Bandes voraussetzen, das ihnen eine religiöse Weihe verlieh, ebensogut wie die umgebundene bunte Wollbinde dem Omphalosstein, dem Grabmal und dem siegreichen Athleten oder der vielberufene rote Strick, welcher die attische Volksversammlung einhegte, der versammelten Gemeinde.

[1] A. Mommsen *Heortologie* S. 256. *Feste der Stadt Athen* S. 228. 275.

Da dieser Aufsatz schon vor geraumer Zeit abgeschlossen wurde, sind einige neuere Erscheinungen nicht mehr berücksichtigt. Sonst wäre vor allem zu S. 6 der Polyneikes bei Furtwängler *Vasenmalerei* II Taf. 66, B zu nennen gewesen, der um den rechten Fußknöchel ein deutlich geknotetes Band mit herabhängenden Enden trägt; vgl. dazu S. 27, wo Furtwängler den Brauch richtig aus dem Aberglauben deutet.

Ägyptische Knotenamulette

Von **Fr. W. von Bissing** in München

Mit 4 Abbildungen auf einer Tafel

Flinders Petrie hat bei seinen so ungewöhnlich ergiebigen Ausgrabungen in Abydos eine Anzahl merkwürdiger Gegenstände aus gebranntem Ton gefunden, die er auf Taf. XIV f. 285—287 und f. 220 von Abydos II abbildet. Er bespricht sie S. 9 und S. 30, weist sie mit Recht dem alten Reich, etwa der IV. Dynastie, zu und meint, es seien diese, meist verschlungenen, Binden der Ersatz für sonst im Tempel niedergelegte Opfergaben; vielleicht sei ihre Form aus der Darstellung des Vorderviertels eines Schafes zu erklären. (Abb. 1.)

Mir scheinen diese Tonvotivgaben (sie sind im Tempel von Abydos gefunden) nicht ohne Parallelen innerhalb der ägyptischen Kultur zu stehen.

Eine Anzahl der gewöhnlichsten ägyptischen Amulette stellt nämlich zu Knoten verschlungene Binden dar: den „Amuletten“ von Abydos am nächsten kommt das Zeichen für Sa', Schutz, das in der anbei abgebildeten Inschrift aus Medum (ed. Petrie Taf. XV) Abb. 2 die einfache Gestalt als verschlungene Binde noch deutlich zeigt, während in dem Amulett Dahchour 1894 ed. de Morgan Taf. XX, 32 (= Abb. 3, XII. Dyn.) der Charakter durch die ornamentale Ausgestaltung nicht mehr so leicht erkennbar ist. Völlig vergessen scheint dann die ursprüngliche Bedeutung in der späterhin geläufigen Schriftform .[1]

[1] Lehrreich ist die Darstellung *Mastaba of Ptahhetep* II Taf. III (ed. Davies), wo der nackte Hirt beim Durchwaten des Wassers seinen schmalen Schamgürtel wie ein Sa' umgetan hat. Ähnliche Darstellungen sind häufig. Als Knoten in einem Seil erscheint das Zeichen Lepsius *Denkmäler* II Taf. 12a.



Eine Variante dieses Schutzknotens ist ⊶, über das Griffith in den Hieroglyphs S. 45 richtig geurteilt hat: it is probably a magic knot, but may represent a particularly secure way of tying up a packet with a number of crossstrings.

Neben dem Sa'-Zeichen steht im Dahchouramulett die Lebensbinde ☥ onch. Sie erscheint bereits als Schriftzeichen auf den Inschriften der ersten Dynastie (z. B. Petrie Royal tombs I Taf. X, 13). Daß in einzelnen, alten Beispielen, wie auf dem Felsrelief vom Sinai Rev. arch. 1903 II S. 235 die Schleife oben offen ist, kann natürlich gegen die Deutung als geknotete Binde, die mindestens seit Brugsch (Grammatik) gefunden ist, nicht angeführt werden.[1]

Ein altes Knotenamulett, das die Ägypter des alten Reiches um den Hals trugen, das aber schon früh mißverstanden wurde, hat Schaefer, Ägypt. Zeitschr. 1901, S. 84 (danach Abb. 4) erkannt. Es ist die später stark stilisierte Hieroglyphe für „vereinigen" dmz: [Hieroglyphe].

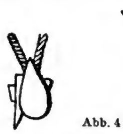


Abb. 4

Auch das ungemein häufige Amulett, das im Totenbuch cap. 155 ff. als Blut der Isis bezeichnet wird, welches Maspero mémoire sur quelques papyrus du Louvre S. 2 ff. aber bereits vor 30 Jahren richtig als Knoten, vor allem Gürtelknoten, erkannt hat, gehört hierher. Die älteste, mir bis jetzt erreich-

[1] Daß neuerdings Loret *Sphinx* V S. 138 darin einen Spiegel, ganz kürzlich Daressy (*Recueil de travaux* 26, 129 ff.) darin eine Nabelschnur, oder, wenn auch zweifelnd, ein Stück Salz hat sehen wollen, scheint mir keinen Fortschritt unserer Erkenntnis zu bedeuten. Dabei führen die von Daressy angezogenen Darstellungen auf Särgen des mittleren Reichs das ☥ nach Daressy selbst stets bei den Kleidern, Binden des Toten, einmal neben dem Ring Ω an! Die Deutung der Darstellung der Stele C 15 im Louvre ist durchaus willkürlich: die beiden ☥ liegen dort auf einer tempelförmigen Basis; mehr läßt Pierrets Skizze nicht erkennen.

bare Darstellung findet sich auf dem Haarreif der Königin Aaḥḥotep (Grabfund des neuen Reiches ed. v. Bissing Taf. V 1. 6); schon Birch hatte bemerkt, daß das Amulett vor dem neuen Reich nicht vorzukommen schien. Ein im Grab Amenophis II. gefundenes Amulett dieser Art (Cairo, Catal. général 24168) ist nebenstehend abgebildet. (Abb. 5.)

Endlich gehört vielleicht auch der Königsring in diesen Zusammenhang. Seinen alten Namen und seine ursprüngliche Gestalt hat Lauth Manetho S. 131 ff. und besser Schaefer, Ägypt. Zeitschr. 1896, 167, nachgewiesen. Die Form dieses Ringes šnu, hierogl. Ω, kehrt unter den Goldamuletten z. B. von Daschur wieder (Abb. 6 nach de Morgan Dahchour 1894, XX 29) und findet sich dann regelmäßig auf den Totenstelen neben dem übelabwehrenden Auge und dem Gefäß mit reinem Wasser. Der Ring wäre ursprünglich nichts anderes als ein um den Finger geknotetes Band, ein Amulett. Als der Siegelzylinder außer Gebrauch kam, vertraute man diesem Amulett den Namen des Menschen an, das Kostbarste, was der alte Ägypter besaß: versichert er uns doch immer seiner ständigen Sorge für den Schutz und die Erhaltung seines oder seiner Namen.[1]

Eine merkwürdige Bestätigung dieser Auffassung des šnu-Amuletts (Ring) bringt vielleicht die Tatsache, daß in der Schreibung des Wortes die Zeichen Ω und ♀ wechseln — für altes ♀ war ja in der Schrift schon früh eingetreten.

Man darf hierbei auch daran erinnern, daß eine ganze Anzahl Hieroglyphen Knoten und Binden darzustellen scheinen, ohne daß sich z. Z. ihre Bedeutung als Amulett erweisen ließe: , , , , wobei die beiden letzten „wachsen" und „heil" bedeuten; ferner bleibt bemerkenswert, daß unter dem

[1] Petries Auffassung des Zeichens *Royal tombs* II Taf. VII, 12 (S. 25) als eines auf einen Tonstreifen abgedrückten Siegelzylinders kann ich nicht teilen.

Goldschmuck von Daschur eine Halskette aus Knoten sich findet (de Morgan Dahchour 1894, Taf. XVI 15).[1]

Einer dieser ägyptischen Knoten ist auch noch im späten Altertum berühmt geworden, wenn sich seine spätere Gestalt auch bis jetzt meines Wissens altägyptisch nicht nachweisen läßt: der Isisknoten[2]. Ich möchte glauben, daß er mit dem Knoten „Blut der Isis“ ursprünglich identisch ist. Man mag bei Maspero oder im Verzeichnis der ägyptischen Altertümer des Berliner Museums 1899, S. 283 nachlesen, welche Vorzüge dieses Amulett dem Toten brachte, wenn man es ihm um den Hals hing. Ob damit die ursprüngliche Bedeutung des „Isisblutes“ erschöpft ist, ob nicht vielmehr das Blut der großen Zauberin (Isis) dem Toten im Jenseits neue Lebenskraft geben, in seinen Leib dringen sollte, darf man wenigstens fragen.

Unter den, Kundigeren als mir sicher reichlich zu Gebote stehenden, Analogien bei anderen Völkern[3] möchte ich hier nur auf das Vorkommen sehr ähnlicher Knotenamulette aus Elfenbein, Alabaster, auf Gemmen und Goldringen im Bereich der kretisch-mykenischen Kultur hinweisen — die Belege bei A. Evans, The palace of Knossos, Report for 1903, S. 7 ff.

Der Vollständigkeit halber erwähne ich noch, daß in den Annales du musée du Caire 1901, S. 32, unter den Funden aus Bersche ein 10 cm langer „Knoten“ aus Holz erwähnt wird, über dessen Aussehen die beigegebene Hieroglyphe jedoch keine ausreichende Auskunft gibt.

---

[1] Eine Schnur mit sieben (!) Knoten bildet Erman *die aegyptische Religion* S. 161 ab und S. 162 führt er aus den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (ed. Erman *Abh. Berl. Acad.* 1901, S. 33, 35) einige Stellen an, die die magische Gewalt des Knotens auch urkundlich für das mittlere Reich belegen.

[2] Daß der Mantel der Isis mit dem Knoten auf der Brust sein Vorbild in der Tracht des neuen Reichs hat, hat Erman *Aegypten* S. 295, 3 aber richtig erkannt.

[3] Für Mesopotamien vgl. die bei Maspero *hist. ancienne des peuples de l'orient* 1904, S. 172 angeführte Stelle.



Fig. 1: Abydos



Fig. 3: Daschur

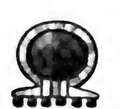


Fig. 6: Daschur




Fig. 5: Grab Amenophis II

Alte Taufgebräuche

Von **Wilhelm Kroll** in Greifswald

Aberglauben und Kultus sind durch keine scharfe Grenzlinie voneinander geschieden. Was jetzt durch die Bezeichnung Aberglaube als töricht und unsinnig gebrandmarkt wird, das ist einmal anerkannter Glaube gewesen, und damals ist es niemand eingefallen, verächtlich davon zu denken oder zu reden; aber im Laufe der Zeit haben sich die Anschauungen gewandelt und neue religiöse Vorstellungen sich gebildet, neben denen die alten nicht ihr früheres Ansehen behaupten, sondern sich aus den Kreisen der Aufgeklärten und Gebildeten in die unteren Volksschichten zurückziehen.[1] Aber so wenig diese Schichten für den Fortschritt der Kultur bedeuten, so unentbehrlich sind sie für den Kultus, der auf die Beteiligung der Massen angewiesen ist, weil er an der nur zu leicht zum Skeptizismus neigenden höheren Gesellschaft keinen genügenden Rückhalt findet. Daher müssen alle den Kultus betreffenden Anordnungen, ob sie nun von Priestern oder vom Staate ausgehen, auf die Empfindungen der Massen Rücksicht nehmen, d. h. sie müssen viele Vorstellungen und Gebräuche schonen, die streng genommen bereits in das Bereich des Aberglaubens gehören. Wie nach einer radikalen politischen Revolution die lebensfähigen Reste der alten Ordnung von neuem ihr Haupt erheben, so gibt es auch in der Religionsgeschichte nirgend einen völligen Bruch mit der Vergangenheit. Apollon hatte aus Delphi einen alten, schlangengestaltigen Orakelgott, den Python, vertrieben, und die Über-

---

[1] Vgl. Kroll *Antiker Aberglaube.* Hamburg 1897. S. 3 f. Sehr gute Bemerkungen bei Fossey *La magie assyrienne.* Paris 1902. S. 135 ff.

windung dieses Drachens, der wie so oft überwundene Götter zu der Rolle eines Dämons herabsank, galt in Delphi als seine eigentliche Großtat; aber das Grab des Erdgeistes, den ὀμφαλός, wagte man nicht anzutasten und erblickte in ihm nach wie vor den Mittelpunkt des Heiligtumes.[1] In Troezen war der Kultus eines einheimischen Heros von begrenzter Machtsphäre, des Hippolytos, durch die große Göttin Aphrodite verdrängt worden; aber nicht bloß bewahrte sie in ihrem Namen Ἀφροδίτη ἐφ' Ἱππολύτῳ die Erinnerung an die ältere Gottheit, sondern immer wieder gingen die Jungfrauen vor der Hochzeit zum Grabe des alten Heros und opferten ihm ihr Haar. So hat auch das Christentum die heidnischen Götter und Dämonen auf dem Papier zehnfach vernichtet und überwunden: Athenagoras und Clemens, Tertullian und Arnobius haben mit dem von den Griechen selbst gelieferten Material und mit der von ihnen ausgebildeten Rhetorik ihre Götter bekämpft; aber das hat nicht hindern können, daß viele von ihnen in christlicher Verkleidung weiter lebten, und daß ihre Feste, christlich übertüncht, weiter gefeiert wurden. Noch heute stehen die Tempel der heiligen Venus in den Küstenstädten von Sizilien und Unteritalien, noch heute findet am Tage des alten Robigalienfestes in Rom fast genau in der alten Weise der Bittgang statt, bei dem um Gedeihen der Feldfrucht gebetet wurde.[2] Wie christliche Heilige die Praxis der göttlichen Ärzte des Heidentumes übernommen haben, hat Deubner[3] in einer trefflichen Untersuchung gezeigt; so sind Kosmas und Damianus an die Stelle der Dioskuren getreten, und der heilige Michael setzt in der Nähe von Byzanz das Inkubationsorakel des Sosthenes fort.

Gerade in den Einzelheiten des Kultus darf man häufig Reste uralter Gebräuche zu finden erwarten; mit besonderer

[1] Vgl. Rohde *Psyche*[2] 132.
[2] Usener *Weihnachtsfest*.
[3] *De incubatione*. Lips. 1900.

Zähigkeit hängt man hier an den überkommenen Vorschriften, auch wenn man sie nicht mehr versteht, weil ein Abweichen von ihnen die ganze Handlung unwirksam machen würde. Denn Kultus ist im Grunde Zauber, und die Wirkung des Zaubers ist an genaue Befolgung der vorgeschriebenen Riten und unveränderte Wiederholung der alten Formeln gebunden. Noch in der Kaiserzeit, als jeder halbwegs wohlhabende Haushalt bronzenes und silbernes Gerät besaß, verwendete man in Rom beim Opfer tönerne Gefäße; die moralisierenden Deklamatoren sahen darin eine Mahnung zu der alten Sparsamkeit, durch die Rom groß geworden war; aber in Wahrheit war es nur ein mechanisches Festhalten an der Sitte einer sehr alten Vergangenheit.[1] Noch in späterer Zeit war in einem lesbischen Tempel der Gebrauch von Eisen und Bronze untersagt, ganz ebenso wie viele gewöhnliche Zauberregeln den Gebrauch metallener Messer implizite oder explizite ausschließen; so soll man z. B. gewisse Heilkräuter mit Messern aus Elfenbein, Knochen oder Holz oder mit zugespitztem Rohr abschneiden und bei ihrem Gebrauche kein Eisen bei sich tragen: eine deutliche Erinnerung an die Zeit, welche dem Gebrauche dieses Metalles vorausging.[2]

---

[1] Apul. *apol.* 18 p. 27, 2 Vliet: *eadem paupertas etiam populo Romano imperium a primordio fundavit, proque eo in hodiernum diis immortalibus simpulo et catino fictili sacrificat.* Vgl. O. Jahn zu Pers. II 59. (So verwendeten die samaritanischen Dostan am Sabbat nur irdenes Geschirr: Jost *Gesch. d. Judentums* I 64.) Hierher gehört z. B., daß der Flamen *farina fermentata* nicht anrühren darf: *Serv. Aen.* I 179; damit vergleichen sich die ungesäuerten Brote der Israeliten. Für das griechische Ritual vgl. Theophrast bei *Porph. de abst.* II 18: *διὰ τοῦτο καὶ τοῖς κεραμεοῖς ἀγγείοις καὶ τοῖς ξυλίνοις καὶ πλεκτοῖς ἐχρῶντο, καὶ μᾶλλον πρὸς τὰς δημοτελεῖς ἱεροποιίας, τοιούτοις χαίρειν πεπεισμένοι τὸ θεῖον.*

[2] *Öst. Jahresh.* V 141. Plin. *h. n.* 25, 117: *hae (radices peucedani) conciduntur in quaternos digitos osseis cultellis.* Marcell. Emp. 17, 21: *ad sanguinis eruptionem . . . bene facit symphyti radix . . . lota haec aqua frigida et rasa cultello eburneo vel osseo;* 22, 41: *lacertam viridem prende et de acuta parte cannae iecur ei tolle;* 23, 25 und sehr oft. Kroll S. 6 f.

Diese Beobachtung läßt sich auch auf das Gebiet des christlichen Kultus ausdehnen, der nach dieser Richtung noch wenig durchforscht ist; und ich möchte an dem Beispiel der Taufe zeigen, wie an einzelnen Stellen uralte religiöse Vorstellungen auf kürzere oder längere Zeit Aufnahme im Christentum finden.[1] Unsere heutige Taufe ist eine sehr einfache Zeremonie, die ihre Bedeutung nicht durch ein kompliziertes Ritual erhält, sondern durch den Sinn, den wir damit verbinden; sie ist uns zu einem Symbol, zu einer Art allegorischer Handlung geworden. Wir sind damit zu der Auffassung zurückgekehrt, die Johannes und Christus von der Taufe gehabt haben, aber nicht immer und überall hat diese vergeistigte Anschauung geherrscht. Johannes und Christus haben den Ritus des Taufbades aus dem jüdischen Kultus übernommen, in dem Bäder zum Zweck der rituellen Reinigung gewöhnlich waren, zumal in jener Zeit, wo das Pharisäertum die Begriffe 'rein' und 'unrein' zu häufig gebrauchten Schlagworten gemacht hatte, und wo in der Sekte der Essener auch die kleinste Verunreinigung sofort durch ein Bad beseitigt werden mußte.[2] Andersgläubige spotteten darüber: *Judaeus quotidie lauat quia quotidie inquinatur* sagt Tertullian (de bapt. 15). Ja, schon die Juden haben das Bad als eine Art Taufe verwendet, indem sie ihren Proselyten diese Zeremonie auferlegten, und Epiktet sieht daher in dem *βεβάφθαι* das eigentliche Kennzeichen für den vollzogenen Übertritt zum jüdischen Glauben.[3] Hierin lag eine zweifellose Gefahr; denn die Juden, die sich zum Christentum bekehrten, mußten dazu neigen, auch in der Christentaufe nicht eine symbolische Handlung

[1] Martene *De antiquis ecclesiae ritibus* I 1. Rotomagi 1700. Bingham *Origines sive antiquitates ecclesiasticae* IV. Halae 1727. F. Höfling *Das Sakrament der Taufe*. Erlangen 1846—1859.

[2] Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes* II 476. Auch manche Christen nahmen vor jedem Gebete ein Bad: Achelis *Texte u. Untersuchungen* VI 4 S. 209.

[3] Schürer S. 570 ff.

zu sehen, sondern eine rituelle Waschung. Aber auch den Heiden war ein Untertauchen des ganzen Körpers in religiöser Absicht nicht fremd; wer besonders gewissenhaft war, stieg morgens vor dem Gebet zum Flusse herab und tauchte dreimal unter, um sich von der Befleckung der Nacht zu reinigen; der fromme Held des Apuleiusromanes taucht siebenmal im Meere unter, ehe er zu seiner Schutzgöttin Isis betet;[1] *βαπτίζειν* nannten die Griechen solches Untertauchen wie die Christen ihr Taufbad (Plut. de superst. 4). Eine Sekte von *Βάπται*, welche die thrakische Göttin Kotytto verehrten, ist um 420 v. Chr. von dem komischen Dichter Eupolis verspottet worden;[2] und in den Mysterienkulten der Kaiserzeit wird ein Reinigungsbad bei der Aufnahme nicht selten gewesen sein.[3] Wie stark aber gerade die Mysterien seit dem 2. Jahrhundert auf die Anschauungen und Riten des Christentumes eingewirkt haben, hat besonders Anrich[4] vortrefflich dargelegt; es herrscht eine Zeitlang, besonders in der Gnosis, aber auch bei Leuten wie Clemens und Origenes, die Auffassung des Christentumes als eines *μυστήριον*, in das man durch die Taufe und die anschließenden Zeremonien eingeweiht wird. Durch alle diese Verhältnisse ist für das Eindringen heidnischer Zeremonien in das Taufritual der Boden bereitet; ich

---

[1] Pers. II 13 Juv. VI 523 Apul. *Metam.* XI 1.

[2] Kock *Comic. Attic. Fragm.* I 273.

[3] Statt dieser unbequemen Zeremonie genügt oft Waschen der Hände oder Besprengen des Körpers (*περιρραίνεσθαι*); darüber, wie das Nebeneinander dieser verschiedenen Reinigungen zu erklären sei, haben schon die antiken Theologen nachgedacht (Macrob. *Sat.* III 1, 6). Auch bei der christlichen Taufe ist das lästige und für die kleinen Kinder nicht ungefährliche Untertauchen später durch Benetzen ersetzt worden (seit etwa 1300); doch ist noch Luther für das Tauchen eingetreten, weil er das bloße Anfeuchten des Kopfes mit der Hand nicht für ausreichend hielt (Höfling I 52). — Die *Canones Hippol.* § 112 verlangen Meerwasser zur Taufe in deutlicher Anlehnung an heidnisches Ritual.

[4] *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum.* Göttingen 1894. Von Früheren vgl. Holtzmann *Abh. für Weizsäcker* S. 66.

will im folgenden eine Anzahl solcher Fälle besprechen und dabei auf den ursprünglichen Sinn der Gebräuche eingehen: so wird sich zeigen, wie im Kultus Ältestes und Jüngstes unausgeglichen nebeneinander liegt.

Mindestens seit dem 4., vielleicht schon seit dem 3. Jahrhundert, läßt sich die Sitte nachweisen, daß den Katechumenen, die sich auf die Taufe vorbereiten, Salz gereicht wird. So bestimmt ein Kanon der Synode zu Hippo im Jahre 393, daß den Katechumenen während der Ostertage nichts anderes Geweihtes als Salz gereicht werden soll. Hrabanus Maurus sagt darüber sehr schön: „Dann gibt man ihm geweihtes Salz in den Mund, damit er gewürzt mit dem Salz der Weisheit den Gestank der Ungerechtigkeit ablegt und nicht zerfressen von den Würmern der Sünden fault, sondern unverletzt bleibt, um größerer Gnade teilhaftig zu werden."[1] Noch Luther hat in seinem Taufbuche von 1532 das Salz bei der Taufe beibehalten, und es erscheint in protestantischen Kirchenordnungen bis zum Jahre 1543.[2] Das einzig Vergleichbare, das sich im christlichen Kultus findet, sind die täglichen Abendmahlzeiten, die nach den romanhaften Pseudo-Clementinischen Homilien Petrus veranstaltet und 'Genuß des Salzes' nennt; dabei bricht er angeblich das Brot und bestreut es mit Salz (Achelis Texte und Unters. VI 4 S. 203 Anm.). Aber hier deutet nichts darauf hin, daß man dem Salz besondere Fähigkeiten zugeschrieben habe; es ist die gewöhnliche Würze der Speise. Man wird sich, um den Brauch bei der Taufe zu erklären, zuerst im israelitischen Kultus umsehen und finden, daß alle Speiseopfer gesalzen dargebracht wurden, weil man Jehova seine Mahlzeit ebenso schmackhaft zubereiten mußte wie seinen irdischen Verehrern; wenn auf Tiere, die zum Brandopfer bestimmt waren, ebenfalls Salz geschüttet wird, so liegt gewiß

[1] Martene S. 34, 96, 102 u. ö. Höfling I 341.

[2] Höfling II 152.

dieselbe Anschauung vor.[1] Zur Erklärung der christlichen Taufsitte hilft uns das aber nicht. Auf heidnischem Gebiet ist die Verwendung des Salzes beim Opfer ebenfalls ganz gewöhnlich. Die *οὐλαί* oder *οὐλόχυται*, welche die Griechen vor einem Tieropfer ins Altarfeuer oder auf das Tier selbst warfen, bestanden aus Gerste mit Salz[2]; die mola salsa der Römer, mit der das Opfertier bestreut wurde, war Speltschrot mit Salz; man wird nicht fehlgehen, wenn man in beiden Gebräuchen eine Ausgleichung zwischen zwei verschiedenen Arten des Opfers erblickt, dem älteren unblutigen und dem jüngeren blutigen.[3] Auch hier wird also das Salz eigentlich nur als Bestandteil der menschlichen Nahrung verwendet; das verstand man aber später nicht mehr und schrieb den *οὐλαί* reinigende Kraft zu, wie Eur. Jph. A. 1470 zeigt: *αἰθέσθω δὲ πῦρ προχύταις καθαρσίοισι.* — Auf dieselbe Weise erklärt sich das Salzessen beim Abschlusse eines Freundschaftsbündnisses; daß man einen Menschen nicht kenne, bevor man nicht einen Scheffel Salz mit ihm gegessen habe, war bereits ein antikes Sprichwort.[4] Auch hierin hat späterer Glaube eine reinigende

---

[1] Levit. 2, 13; Hesek. 43, 24; Kamphausen in *Riehms Handwörterbuch* s. v.

[2] Mischung mit Salz nachgewiesen von Stengel *Hermes* 29, 627; v. Fritze *Hermes* 32, 235 hat die richtige Erklärung für die *οὐλαί* gegeben, geht aber zu weit, wenn er sie nur ins Altarfeuer gestreut werden läßt: vgl. v. Protť *Bursians Jahresb.* CII S. 82. Über die mola salsa Plin. *h. n.* 31, 89: *maxime tamen in sacris intellegitur (salis) auctoritas, quando nulla conficiuntur sine mola salsa.* Wegen der sakralen Verwendung des Salzes spricht wohl Plat. *Tim.* 60 von *ἁλῶν θεοφιλὲς σῶμα.*

[3] Auf einen solchen Ausgleich weist der Ritus der Buphonien, bei denen der *βουφόνος* fliehen muß und das Beil verurteilt wird. v. Wilamowitz *Herakles*[2] S. XI Anm. bemerkt ganz richtig, daß der Urzeit das Blutvergießen nicht anstößig gewesen sein kann; aber in diesem Falle war das blutige Opfer ein Novum, das in den Kult eingeführt wurde, und das man entschuldigen zu müssen glaubte.

[4] Zenob. I 62: *ἅλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν· ἐπειδὴ τοῖς κοινωνήσασι τούτων φίλοις χρῆσθαι δεῖ* (vgl. Greg. Cypr. im *Corp. paroem.* I 357) bezieht sich auf Archil. fr. 86 Hiller. Eth. Eudem. H. 2. 1238 a 1: *οὐ γάρ*

und sühnende Kraft des Salzes zu erkennen geglaubt (Tzetz. ad Lyk. 135 *τὸν ἅλα διὰ τὸ τίθεσθαι ἐν καταρχαῖς τῶν ξενιῶν καὶ ἁγνίζειν καὶ καθαίρειν τοὺς φιλιουμένους*).

Wem es zweifelhaft ist, ob diese Gebräuche genügen, um den Glauben an die Zauberkraft des Salzes zu erklären, der könnte an folgendes denken. Die Griechen waren davon überzeugt, daß Meerwasser zur Reinigung am besten geeignet sei: *θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά* lautet ein viel zitierter Vers des Euripides. Wo man Meerwasser nicht zur Verfügung hatte, da ersetzte man es durch mit Salz vermischtes Wasser; mit solchem reinigt Teiresias bei Theokrit 24, 95 das Haus des Amphitryon, das durch die von dem Heraklesknaben erwürgten Schlangen verunreinigt ist. So gelangt man dazu, dem Salze selbst reinigende Kraft zuzuschreiben; auch in Rom war dieser Glaube verbreitet: *in hoc autem mense* (im Februar) *Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant* Censor. 22, 14. Bei Lucian wird in das Feuer, das bei einem Liebeszauber Verwendung findet, Salz gestreut, wahrscheinlich doch, um es reiner und wirksamer zu machen. Damit mag ein Mittel der Volksmedizin zusammenhängen: gegen Schnupfen soll man sich geröstetes Salz in einem Beutel um den Kopf binden.[1] Also wenn man den

ἐστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ. διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν. — Um eine primitive Nahrung handelt es sich wohl auch in der folgenden Notiz. Zenob. I 25: *οἱ περὶ ἅλα καὶ κύαμον·* (dies nach freundlicher Mitteilung von Crusius die alte Fassung) *ἐπὶ τῶν εἰδέναι μέν τι προσποιουμένων, οὐκ εἰδότων δέ· ἐπεὶ οἱ μάντεις εἰώθασι τιθέναι τὸν ἅλα καὶ κύαμον πρὸ τῶν μαντευομένων· ὅθεν καὶ τοῖς τῶν ἀπορρήτων κοινωνοῦσι κύαμον ἐτίθουν.* Eine ganz andere Deutung gibt Plut. *qu. conv.* V 10.

[1] In der borsetta, die das neugeborene Kind in Neapel als Amulett trägt, befinden sich drei Steinchen vom Strande, drei Stücke Salz, drei Stücke von einem geweihten Palmbaum und drei Kupfermünzen. Trede *Heidentum in der römischen Kirche.* II 230. Was Plut. *qu. conv.* V 10 zur Erklärung der *ἁλῶν τιμή* vorbringt, hilft nicht weiter. Ein Zauber, durch den man Kronos zitiert, indem man zwei Liter Salz in einer Handmühle mahlt, steht *pap. Paris.* 3086.

Katechumenen Salz gibt, so will man ihren Mund reinigen, ihn zur Aufnahme des heiligen Mahles vorbereiten: das Salz soll fremde Einflüsse, die den Genuß des geweihten Brotes und Weines illusorisch machen würden, beseitigen. Es tritt somit in die Reihe der übrigen Mittel, die während des Katechumenates angewendet werden, und die alle den Zweck verfolgen, dem Täufling die für eine würdige Aufnahme des Abendmahles erforderliche Reinheit zu verleihen.[1] Für das Bewußtsein der großen Massen waren diese Mittel viel wichtiger als die eigentliche Katechese, d. h. die Belehrung über die christliche Glaubens- und Sittenlehre, die schon vorher ein ziemlich prekäres Dasein geführt hatte und endlich im 7. Jahrhundert ganz eingeschlafen ist.

Diese Kraft hat das Salz freilich nicht ohne weiteres, sondern es muß vorher geweiht sein. Das geschieht unmittelbar, bevor es den Täuflingen gereicht wird, durch ein Gebet, das mit den Worten beginnt: *Exorcizo te, creatura salis, in nomine dei patris* . . ., und dessen wichtigster Satz lautet: *proinde rogamus te, domine deus noster, ut haec creatura salis in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum.*[2] Hier ist also die Vorstellung noch ganz deutlich, daß

[1] Diese besteht auch nach der Ansicht der orthodoxen Kirche im wesentlichen aus der Abwesenheit aller bösen Dämonen. Vgl. *Die syrische Didaskalie* (*Texte u. Unt.* N. F. X 2) S. 140, 35. Sehr belehrend ist in dieser Hinsicht, daß die Katechumenen am Tage vor der Taufe sehr gründlich exorzisiert werden und dann die Nacht über unter Gebeten wach bleiben (*Can. Hippol.* § 111): denn die Nacht ist die Zeit der Geister, und der Schlafende ist von diesen besonders gefährdet. Daher Spende (*Heraclit. alleg.* 72: *τελευταίῳ ἐπὶ κοίτην ἰόντες Ἑρμῇ σπένδουσιν*, vgl. Heliod. III 4) oder *sacrum silentium* (*Serv. Aen.* I 730) oder Zeichen des Kreuzes (Jo. Chrys. Hom. X in *act. ap.* 5 = LX 91 Migne) oder Gebet (*Can. Hippol.* 236 f., vgl. das heidnische Gebet an die Laren Ovid *fast.* II 635) beim Anzünden der Lichter oder Schlafengehen. Soll deshalb auch die sich an den Gottesdienst anschließende Agape vor der Dunkelheit beendet sein: *Can. Hippol.* 167, 183 ff.?

[2] Höfling I 309. Vgl. Warren *Liturgy of the Ante-Nicene church.* London 1897 S. 73. Auch das Öl wird ähnlich geweiht; vgl. z. B. die

die etwa im Salz steckenden bösen Geister vorher ausgetrieben werden, wie denn die ganze umständliche Vorbereitung auf die Taufe weiter nichts ist als ein fortgesetzter, sehr gründlicher Exorzismus: die bösen heidnischen Dämonen, die vorher von dem Täufling Besitz ergriffen hatten oder doch haben konnten, sollen ausgetrieben werden, um dem Christengotte Platz zu machen. Solche Austreibungen waren den Juden zur Zeit Christi geläufig; das beweist die Geschichte von dem Menschen in der Synagoge, der mit dem *ἀκάθαρτον πνεῦμα* behaftet war (Mark. 1,23 = Luk. 4,33), oder die von dem Besessenen in Gerasa (Mark. 5,1 u. a., vgl. 9,17), dessen böse Geister in die Schweineherde fahren.[1] Aber auch den Griechen war die Vorstellung nicht fremd, daß ein höheres Wesen von dem Menschen Besitz ergreifen und ihm Begeisterung und Sehergabe, aber auch Wahnsinn verleihen könne; sie knüpfte sich an Apollo, Pan und die große Mutter, namentlich aber an die Nymphen. Daher finden sich in nachchristlicher Zeit Dämonenaustreibungen in der griechisch-römischen Welt nicht selten; z. B. heilt der große Apollonios von Tyana in Athen einen dem Anscheine nach hysterischen Jüngling durch Austreibung eines Dämon, der aus Wut eine Statue umwirft.[2] Es gab damals Leute, die aus solchen Heilungen ein Gewerbe machten

äthiopische Formel bei Trumpp *Abh. d. bayr. Akad.* 14 S. 170: „siehe in Gnaden herab auf dieses Öl und mache es zum Zerstörer aller Dämonen und jeder Bezauberung und jeder Magie und jedes Götzendienstes.“ Sogar das Brot, welches die Katechumenen bei den sonntäglichen Agapen essen, soll *oratione purgatus* sein (*Can. Hippol.* 171). Es ist vielleicht nicht unnütz, daran zu erinnern, daß schon die alten Assyrer das zur rituellen Waschung dienende Wasser durch Gebete weihten (Fossey, *La magie assyrienne.* Paris 1902, S. 72); von diesem Brauch unterscheidet sich die Weihung des Taufwassers in keiner Weise.

[1] Hamburger *Realenzyklopädie für Bibel und Talmud* I und II s. v. Geister. Delitzsch bei Riehm s. v. Besessene. Whitehouse s. v. Exorcism. im *Dict. of the Bible.*

[2] Philostrat. *Vit. Apoll.* IV 20.

und sich ebenso Exorzisten nannten, wie eine niedere Stufe der christlichen Priester; manche von ihnen besaßen so große Kraft, daß sie durch ihr bloßes Erscheinen die Dämonen in die Flucht jagten, und konnten dadurch Reichtümer erwerben.[1] Die Formeln, deren man sich dabei bediente, lehren uns die Zauberpapyri kennen; so enthält das große Pariser Zauberbuch eine *πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας*, in der Abraham, Isaak, Jakob, Jesus Christos und Jao Sabaoth hintereinander gegen den *ἀκάθαρτος δαίμων* aufgerufen werden.[2] Viele Leute trugen Ringe und Amulette, welche gegen Dämonen wirksam sein sollten; man hatte Räuchermittel, durch die man sie zu verscheuchen glaubte, und es braucht nur angedeutet zu werden, daß die massenhafte Verwendung des Weihrauches wohl auch diesem Zwecke dienen sollte.[3]

Ein merkwürdiger Gebrauch ist nach mehrfachen Erwähnungen bei Augustin in der afrikanischen Kirche üblich gewesen; er ist durch Ildefonso von Toledo (657—667) für Spanien bezeugt; wie es kommt, daß er noch heute bei der

---

[1] Ptolem. *Tetrab.* 47 r 21: der Mond läßt in gewissen Zeichen geboren werden *θεολήπτους ὀνειροκρίτας ἐξορκιστάς*. Manethon V 302: *δόξαν ἔχει τέχνης Ἑκατησίου εἵνεκα κέρδους καὶ μαγικῇ συνέσει πέπιθεν τὰ πνεύματα φεύγειν καὶ κρυφίμαις βίβλοις ἐπαγαλλόμενος περιείργει.* VI 569 (NB. findet sich niemand, der den Text dieses Schriftstellers auf Grund der einzigen seit Gronov nicht mehr gelesenen Hs., Laur. XXVIII 27, neu herausgibt?). Firmic. Mat. III 4, 27: *erunt autem omnibus daemonibus terribiles et quorum adventum pravi daemonum spiritus fugiant et qui sic laborantes homines non vi verborum, sed sola sui ostensione liberent . . . hi sunt, qui a vulgo exorcistae dicuntur.* 8, 9: *faciet exorcistas et qui laborantes daemonum incursione homines remediis liberent, ut hisartibus maxima illis vitae substantia conferatur.* Der *ἐπαοιδός* Const. *Ap.* VIII wird nichts anderes sein.

[2] *Pap. Paris.* 1227 vgl. 3007 *pap. W.* bei Dieterich *Abraxas* S. 188, 5 u. dgl.

[3] *Pap. V.* (Dieterich *Neue Jahrb.* Suppl. XVI) IX 1. *Lapid. grecs* (ed. de Mély) 31, 13. *Veget. mulom.* I 20. Vgl. auch Ps. Plut. *de fluv.* 16 (= Ps. Arist. *mir. ausc.* 166). Ganz deutlich ist dieser Zweck des Räucherns bei den Assyrern: Fossey 74.

russischen Taufe geübt wird, vermag ich nicht zu sagen.[1] Die Täuflinge stehen nämlich mit bloßen Füßen auf einem *cilicium*, d. h. auf einer Decke aus rauhem Tuch. Schon Anrich hat an das *Διὸς κῴδιον* erinnert, das Widderfell, auf dem die Mysten in Eleusis und anderwärts standen; auch bei der Inkubation wird bisweilen das Schlafen auf einem Fell vorgeschrieben, und die römische Braut mußte sich im Hause des Gatten auf ein Schafsfell setzen — ein Brauch, der in hohes Alter hinaufzureichen scheint, da auch die indische Braut in der ersten Nacht auf einem roten, nach außen gewendeten Stierfell sitzen muß.[2] Man sagt im allgemeinen, dieser Brauch sei kathartisch, weil die Wolle Unreinlichkeiten aufsauge, oder man denkt an Substitution, d. h. man sieht in dem Sitzen auf dem Fell den Ersatz für die Darbringung des Menschen selbst.[3] Aber man begreift nicht recht, weshalb etwa ein Mensch, der ein Traumorakel haben will, sich der Gottheit opfern und an Stelle dieses Opfers ein Tier schlachten soll; auch die Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt, die sich manchmal an Mysterien — und daher auch an die Taufe — knüpfen, scheinen nicht oder doch nicht überall hineinzuspielen. Zur Beseitigung von Schmutz scheint das eben abgezogene Fell eines geschlachteten Tieres nicht gerade das geeignetste Mittel zu sein. Dagegen denkt Frazer[4] an totemistische Vor-

[1] Die Augustinstellen bei Martene 81 f. *Ildefons. de cogn. bapt.* 14 (zitiert von Wiegand, *Erzbisch. Odilbert von Mailand über die Taufe.* Leipzig 1899. S. 43): *quod per stramenta ciliciorum ad oleandum sacerdotibus parvuli deducuntur, ut poenitentiae signum habeant propter opus, qui poenitentiae opera demonstrare non possunt propter aetatis tempus.* Der russische Brauch bei Samter, *Familienfeste* S. 63 f.

[2] Anrich S. 204 f. Deubner *De incub.* 19, 27. Hillebrandt in Bühlers *Grundriß der indoarischen Philol.* III 2 S. 67.

[3] Stengel in Iw. Müllers *Handbuch* V 3² S. 146. Diels *Sibyllin. Blätter* S. 69 f. Samter S. 101. Auch der *galerus* des Flamen Dialis, der aus dem Fell des Opfertieres gemacht war, wird hierher gehören (Samter S. 35).

[4] *Totemism.* Edinburgh 1887 S. 34, der auch Suid s. v. *αἰγίς* heranzieht: *ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φέρουσα πρὸς τὰς νεογάμους εἰσήρχετο*, schwerlich mit Recht.

stellungen und sieht in dem Gebrauch des Felles bei der römischen Hochzeit eine Erinnerung an die vorausgesetzte Abstammung der gens von einem Tier; aber diese Vorstellung würde in dieser Umgebung ganz isoliert dastehen, da Frazer kaum mit Recht eine andere Sitte ebenso deutet, die nämlich, wonach die Braut die Tür des Hauses mit Wolfsfett einreibt, *ne quid mali medicamenti inferretur* (Plin. 28, 142). Einen anderen und, wie ich glaube, richtigen Weg hat neuerdings Rob. Smith gewiesen.[1] Lucian (Toxar. 48) berichtet von einem merkwürdigen skythischen Brauch: wenn ein Skythe ein Kriegsbündnis schließen wollte, so schlachtete er ein Rind und briet das Fleisch; das Fell breitete er auf dem Boden aus und setzte sich darauf. Dann traten seine Freunde hinzu, nahmen von dem Fleisch, setzten den rechten Fuß auf das Fell und gelobten ihre Hilfe. Der Sinn dieser Zeremonie kann nicht zweifelhaft sein: durch den gemeinsamen Genuß des Fleisches und das Betreten des Felles tritt man in eine Gemeinschaft mystisch-ritueller Natur.[2] So wird auch das Sitzen des Mysten auf dem Fell zu erklären sein: er schließt einen Bund mit dem Gotte, indem er die Haut des diesem geweihten Tieres betritt. Dabei ist es vielleicht von Bedeutung gewesen, daß die Inkubationsgötter immer, die Mysteriengötter vielfach Unterirdische sind und daher eine gemeinsame Mahlzeit mit ihnen ausgeschlossen ist; denn wer mit den Göttern der Tiefe ißt, verfällt ihnen, und deshalb wird von allen *ἐναγίσματα* nichts genossen, deshalb wird Psyche, als sie in die Unterwelt herabsteigt, nachdrücklich davor gewarnt, sich an die reichbesetzte Tafel der Proserpina zu setzen.[3] Die Berührung des Felles

[1] *Religion of the Semites* 414, 454. Schwally *Semitische Kriegsaltertümer.* Leipzig 1901. S. 53.

[2] Dazu vgl. Zenob. II 83: *βοῦς ὁ Μολοττῶν· αὕτη λέγεται ἐπὶ τῶν εἰς πολλὰ διαιρουμένων πράγματα* (?) *καὶ κατακοπτομένων· οἱ γὰρ Μολοττοὶ ἐν τοῖς ὁρκωμοσίοις κατακόπτοντες εἰς μικρὰ τοὺς βοῦς τὰς συνθήκας ἐποιοῦντο.*

[3] Apul. *Metam.* VI 19, 20; Plin. *h. n.* XX 113: *neutrum (apium) ad cibos admittendum, immo omnino nefas; namque id defunctorum epulis*



ist also ein Ersatz für das Kosten von der Opferspeise, ähnlich wie im indischen Ritual solche gefährliche Opfer von Ungeweihten, d. h. gegen die Macht der Unterirdischen nicht Gefeiten, nur berochen werden dürfen.[1] Wenn man diesen Fragen auf den Grund gehen will, so steht man immer wieder vor dem Problem der ursprünglichen Bedeutung des Opfers. Rob. Smith hat den Versuch gemacht, zunächst für die Semiten eine neue Auffassung zu begründen; er hält für den ursprünglichen Sinn des semitischen Opfers nicht die Bewirtung des Gottes, die später meist als der eigentliche Zweck empfunden wird, sondern den Wunsch, gemeinsam mit dem Gotte zu essen und dadurch das Bündnis mit ihm zu befestigen. Ob das für die Semiten in dieser Verallgemeinerung richtig ist, weiß ich nicht; für die Inder leugnet es Oldenberg, und für Griechen und Römer trifft es auch nicht zu; aber trotzdem hat Smith einen fruchtbaren Gedanken ausgesprochen und einen Vorstellungskreis erschlossen, der auch für die antike Welt von Bedeutung ist. Weil nämlich der Gott von dem Opfer mitgenießt, kann dieses als heilig, als zauberkräftig angesehen werden; diese Auffassung ist bei gewissen Opfern sicher vorhanden gewesen. In Argos befand sich ein Tempel des Apollon Pythaeus, der durch den Mund einer Jungfrau Orakel gab; sie geriet in Verzückung, indem sie von dem Blute des allmonatlich geschlachteten Widders trank (Paus. II 24,1). In Aigira in Achaia, wo sich ein Orakel der *Γῆ* befand, geschah dasselbe durch Trinken von Stierblut; aber wenn die Priesterin das Gelübde der Keuschheit gebrochen hatte, so starb sie an diesem Tranke.[2] Hier liegt

---

feralibus dicatum esse. v. Wilamowitz zu Aesch. *Choeph.* 340. Fälle, wo von *ἐναγίσματα* gegessen wird, nennt Stengel *Herm.* 27, 165. Verwandtes bei Frazer *Journ. of the anthrop. Inst.* XV 92; Kohler *Ursprung der Melusinensage* S. 43[2].

[1] Oldenberg *Religion des Veda* S. 333.

[2] Paus. VII 25, 13; Plin. 28, 147 (Frazer *The golden bough* I 141 der franz. Übersetzung).

der zauberische Charakter des Opfers ganz offen zutage; in dem Blute des Opfertieres steckt eine Kraft, die ebensowohl schädlich als nützlich wirken kann, und die dem zum Schaden gereicht, der unvorbereitet, unrein an diesen Genuß herantritt. Hier liegt zugleich die Erklärung für den im Altertum weit verbreiteten Glauben an die Giftigkeit des Stierblutes. Aus diesem Zusammenhange heraus glaube ich auch eine Angabe des Demosthenes verstehen zu können. In der Rede gegen Konon erzählt er, um den Eid seines Prozeßgegners zu verdächtigen, nach guter antiker Advokatensitte anrüchige Geschichten aus dessen Jugendzeit: er habe mit anderen üblen Subjekten einen Bund gestiftet, der *Τριβαλλοί* genannt wurde, und die Hekatemahlzeiten sowie die Hoden der zum Reinigungsopfer verwendeten Ferkel gegessen, um dann ungestraft Meineide leisten und andere Scheußlichkeiten begehen zu können. Auch hier ist die Zauberkraft, die man gewissen Opfern zuschreibt — gerade denen, deren Genuß man aus demselben Grunde scheut — ganz deutlich.[1] In gewissem Sinne läßt sich damit ein Aberglauben vergleichen, den die koptische Kirchenordnung (Cap. 58) mit dem Abendmahl verbindet; wer es genossen hat, so heißt es dort, dem kann selbst ein tödliches Gift nichts anhaben. Daher nahmen die koptischen Mönche, wenn sie am Abendmahl teilgenommen hatten, ihren Brüdern Stücke von der Hostie mit (Leipoldt T. u. U. N. F. X 1 S. 31).

Einen Rest heidnischen Rituales sehe ich auch in einigen Vorschriften, die sich auf den Vortrag der verschiedenen Ge-

[1] Demosth. 54, 39. Hierher gehört auch der eine von Stengel (s. S. 12[3]) behandelte Fall, Paus. V 13, 3: in Olympia kam es vor, daß Leute von dem Opfer an Pelops aßen und ebenso in Pergamon von dem an Telephos; aber die einen durften dann nicht das Heiligtum des Zeus betreten und die anderen nicht das des Asklepios, ohne sich gebadet zu haben. Also der Glaube an die sakrale Verunreinigung hält sich, wie zu erwarten, zäher als der an die bürgerliche, wenn ich es so ausdrücken darf. — So erklärt sich vielleicht auch, was Th. Preuß *Globus* 83 S. 273 über den mexikanischen Pulquetrank mitteilt.



bete beziehen. In einigen alten Ritualen wird ausdrücklich angegeben, daß manche Formeln, z. B. die zur Weihung des Taufwassers, mit anderer Stimme gesprochen werden sollen; es heißt: *et dicit decantando quasi canonem benedictionem hanc* oder: *et dicit orationem super oblata secreto*, während zum nächsten Gebet ausdrücklich bemerkt wird: *hic mutat vocem quasi lectionem legens*, d. h. spricht mit lauter Stimme.[1] Man kommt hier nicht mit der Erklärung aus, daß ein sinngemäßer Vortrag der verschiedenen Gebete verlangt werden soll; dann müßten wir bei der großen Zahl der vom Priester gesprochenen Gebete öfter derartige Anweisungen finden. Wir werden vielmehr an das heidnische Ritual denken, in dem Gebete oft, vielleicht in der Regel mit halber Stimme hergesagt wurden. In dem sehr genauen umbrischen Ritual, das uns die Bronzetafeln von Iguvium aufbewahrt haben, steht hinter jedem Gebet: *tases persnimu sevom* = *tacitus precator totum* (oder ähnlich).[2] Wo Ovid die Beschwörung der Unterirdischen durch Medea beschreibt, sagt er (met. VII 251):

quos ubi placavit precibusque et murmure longo.

Wo er Circe einen Verwandlungszauber vorbereiten läßt, braucht er die Worte (met. XIV 58):

ter noviens carmen magico demurmurat ore.

In dem orphischen Argonautenepos (V. 1003) spricht Orpheus „mit schweigender Lippe ein stummes Gebet“, als Medea den das Vlies hütenden Drachen einschläfern will; ἀτόνῳ φθόγγῳ soll man Formeln sprechen, durch die man einen Genossen in die Kenntnis eines großen Zaubers einweiht (pap. Paris. 745);

---

[1] Martene 107, 186ff., 222. Vgl. dazu z. B. die armenische Liturgie bei Brightman *Eastern liturgies*. Oxford 1896, S. 417, wo der Bischof erst ‚silently and without whispering‘, dann (S. 418) laut betet; die syrische, wo der Priester vieles καθ' ἑαυτὸν λέγει (ebenda 45, 2; 52, 6 u. ö.); die der koptischen Jakobiten, wo das Gebet zur Vorbereitung des Altars leise gesprochen wird (S. 144, 3) u. a.

[2] Buecheler *Umbrica* p. 60.

von *magicum susurramen* kann Apuleius (met. I 3 vgl. II 1) reden, ohne Furcht, mißverstanden zu werden.[1] Der Grund zu diesem Brauche wird in dem Wunsche zu suchen sein, die Zauberformel geheim zu halten; denn es ist stehender Glaube, daß man zauberkräftige Formeln nicht verraten darf. In unseren Zaubertexten steht manchmal, den Zusammenhang unterbrechend, *κρύβε τέκνον* oder *κρύβε υἱέ*; manchmal heißt es, man solle nur seinem Sohne Kenntnis davon geben, manchmal nicht einmal diesem. Auch in verwandter Literatur, wie bei Astrologen und in den religions-philosophischen Schriften des Hermes Trismegistos, ist dergleichen nicht selten.[2] Bei späteren Zauberern mag die Furcht vor Konkurrenz mit im Spiele sein; aber der Ursprung der Vorschrift liegt in den Mysterien, wo die *sancta silentii fides* (Apul. met. III 15) recht eigentlich zu Hause ist, wo der Myste bisweilen durch furchtbare Eide zur Wahrung des Geheimnisses verpflichtet wird, und wo unter Umständen schon die schriftliche Aufzeichnung der heiligen Symbole und Formeln für unerlaubt gilt.[3] Aber auch die Mysterien haben hier nur einen in früherer Zeit

---

[1] Vgl. W. Schwartz *Indogerm. Volksglaube* S. 260. Hildebrand *ad Apul. apol.* p. 545.

[2] Dieterich *Mithrasliturgie* S. 25. Kroll *De orac. Chaldaicis* S. 59[2]. Von den Schülern des Pythagoras erzählt Porphyr. *vit. Pyth.* 58: *ὑπομνήματα κεφαλαιώδη συνταξάμενοι τά τε τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα καὶ ὧν διεμέμνηντο συναγαγόντες κατέλιπεν ἕκαστος οὗπερ ἐτύγχανε τελευτῶν, ἐπισκήψαντες υἱοῖς ἢ θυγατράσιν ἢ γυναιξὶ μηδενὶ δοῦναι τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας.* Alex. Trall. II 377; *Lapid. grecs* 42, 29: *τοῦτο μηδὲ ἰδίῳ τέκνῳ παραδίδου ἢ δίδασκε.* 43, 20. Merkwürdige Nachklänge dieses Glaubens sind es, wenn der Rhetor Menander in dem Kapitel über die *φυσικοὶ ὕμνοι* (d. h. Predigten, die von der physikalischen Bedeutung des Gottes ausgingen) die Anweisung gibt (S. 337, 26 Sp.): *ἐπιτηρεῖν δὲ χρὴ καὶ μὴ εἰς τὸν πολὺν ὄχλον καὶ δῆμον ἐκφέρειν τοὺς τοιούτους ὕμνους. ἀπιθανώτεροι γὰρ καὶ καταγελαστότεροι τοῖς πολλοῖς φαίνονται.* Oder wenn der (ganz in neuplatonischen Gedanken sich bewegende) Romanschreiber Heliodor IX 10 die Floskel braucht: *τὰ μυστικώτερα δὲ ἀρρήτῳ σιγῇ τετιμήσθω τῶν κατὰ Συήνην ἑξῆς περαινομένων.*

[3] Anrich S. 79, 134, 171.

allgemeiner verbreiteten Zustand bewahrt, den nämlich, daß der Kultus auf die Familie beschränkt ist und Fremde keinen Zutritt haben, einen Zustand, der z. B. im attischen Kultus noch zahlreiche Spuren hinterlassen hat; so liegt der Kult des Poseidon Erechtheus und der Athena Polias in den Händen der Butaden, der des *Ζεὺς ἐν Παλλαδίῳ* und des *Ζεὺς Τέλειος* in denen der Buzygen, so ist der eleusinische Kult den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken übertragen. Um ein außerattisches Beispiel anzuführen, so ist in der Familie der phrygischen *Τελμισσεῖς* die Gabe der Weissagung erblich (Arrian anab. II 3, 3).[1]

Jedem, der die alten Taufriten betrachtet, wird es auffallen, daß sich gelegentlich an die bei der Taufhandlung gebrauchten Gegenstände besondere Kautelen knüpfen. Bischof Edmund von Canterbury (1234—1240) gestattet, daß bei einer im Hause vorgenommenen Nottaufe statt des steinernen Beckens ein Holzgefäß verwendet wird, das aber nachher verbrannt oder zu kirchlichen Zwecken verwendet werden muß; das dabei gebrauchte Wasser soll *propter reverentiam baptismi* ins Feuer geschüttet oder in die Kirche getragen und dort ins Taufbecken gegossen werden. Im Ritual von Limoges wird angeordnet, daß der Priester die Stellen, wo Chrisma, Öl und Wasser gestanden hat, mit einem weißen Tuche abwischt; auch sollen die ersten drei Bäder des Kindes nicht *in loco inhonesto* ausgeschüttet werden *propter reverentiam sacramenti.* Nach dem Mailänder Ritual, das unter Ambrosius' Namen geht, soll der Priester das Öl vom Kopfe des Täuflings mit einem Tuche abwischen und dieses sofort in eine Schüssel legen, damit es entweder in der Kirche gebraucht oder verbrannt wird. Nach der Taufhandlung soll der Priester seine Hände mit Brot abwischen, sie dann waschen und das Waschwasser sogleich in

---

[1] Auch heute erbt z. B. Heilkraft in gewissen Familien fort: *Z. d. Ver. f. Volksk.* VI 443, VII 100.

das sacrarium ausgießen.[1] Mit der gleichen Vorsicht werden die Bestandteile der Eucharistie behandelt; in der orientalischen Kirche sollen zwei Diakonen neben dem Altar stehen und mit Wedeln die Fliegen verscheuchen, damit keine in den Kelch fällt, und der arabische Text der Canones Hippolyti (§ 207) macht den Zusatz *unde oriatur crimen mortis pro presbyteris.* Ebenso sollen Priester und Kommunikanten sich hüten, etwas auf die Erde fließen zu lassen, „damit es kein fremder Geist (*ἀλλότριον πνεῦμα*) auflecke“, wie die koptische Kirchenordnung sagt, *ne potiatur eo spiritus malignus* nach den arabischen Canones (§ 209).[2] Man könnte hinter diesen Vorschriften die Furcht vor einer etwaigen Behexung des Täuflings sehen, die mit Hilfe der bei der Taufe gebrauchten Gegenstände erfolgen könnte; aber es ist gar nicht nötig, etwas anderes dahinter zu suchen, als was das Ritual selbst angibt, die Heiligkeit des Sakramentes. Jedoch verlohnt es sich, den Begriff dieser Heiligkeit genauer zu betrachten, die nicht auf einer vergeistigten Ehrfurcht vor dem Göttlichen beruht, sondern auf ziemlich rohen, abergläubischen Vorstellungen. Es sind dieselben, die ich schon berührt habe: weil die Taufe im ganzen als eine Zauberhandlung aufgefaßt wird, so muß auch den einzelnen dabei verwendeten Dingen Zauberkraft innewohnen, und diese sind daher mit allerlei Kautelen umgeben, die man mit einem bei den Südseeinsulanern üblichen Wort als Tabus zu bezeichnen pflegt.[3] Solche Tabus knüpfen sich z. B. an die Person des Fürsten; in Japan gilt es für gefährlich, die Kleider des Mikado zu tragen; auf den Fidschiinseln wird von Krankheit

[1] Martene S. 10, 126, 213. — Entsprechende Gebräuche finden sich auch nach der Eucharistie; vgl. die umständlichen Waschungen und Gebete der syrischen Jakobiten bei Brightman I 106 ff.

[2] Vgl. auch die Bestimmung in § 213: *pulverem autem, qui scopis converritur de loco sacro, proiciant in aquam maris undosi neve remaneat conculcandus ab hominibus, sed omni tempore purus sit.* Siehe die Nachweise von Achelis S. 206 A.

[3] Reiches Material bietet Frazer *Golden bough* I.

befallen, wer die Kleider eines Häuptlings anzieht oder von derselben Speise ißt wie er; den König von Kambodscha wagt keiner seiner Untertanen zu berühren, und als er einmal im Jahre 1874 aus seinem Wagen stürzte, mußte ihn schließlich ein Europäer in seinen Palast bringen. Auf Neuseeland legen profane Menschen, ehe sie einen heiligen Bezirk betreten, ihre Kleider ab, weil diese sonst heilig und dadurch für sie unbrauchbar werden würden.[1] Aus diesem Vorstellungskreise erklären sich manche Speiseverbote; so gestattet das indische Ritual unter Umständen ein Opfer an Agni in das rechte Ohr einer Ziege darzubringen: dann darf man aber kein Ziegenfleisch essen.[2] Die Annahme, daß ähnliche Vorstellungen bei den erwähnten Taufsitten im Spiele sind, erscheint um so berechtigter, als zum würdigen Genuß des Taufsakramentes umständliche Vorbereitungen nötig sind, das Katechumenat mit seinen Skrutinien (d. h. Exorzismen) und Enthaltungen, durch welche die Anschauung von der Unwürdigkeit unvorbereiteter Personen besonders eingeprägt wurde. Namentlich scheint mir in dieser Hinsicht ein Passus des äthiopischen Rituals beweisend zu sein. Hier wird am Schluß der eigentlichen Taufhandlung das Wasser, das durch Hineingießen von Öl und Chrisma und durch das Zeichen des Kreuzes geweiht war, durch ein besonderes Gebet entheiligt: „... wir bitten und flehen dich an ... daß du dieses Wasser in seine frühere Natur verwandeln mögest, auf daß es wiederum zur Erde zurückkehre wie zuvor.“[3]

Bekanntlich ist im älteren Christentum die Kindertaufe seltener gewesen als später; viele ließen sich erst als Erwachsene taufen, und manche schoben die Taufe bis gegen ihr Ende auf, damit ihnen auch alle Sünden vergeben würden.[4] So kam es,

[1] Vgl. auch Rob. Smith S. 432 ff. J. Lippert *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin 1882. S. 12.

[2] Oldenberg S. 81. [3] Trumpp S. 178.

[4] Warren S. 62. Holtzmann *Abh. für Weizsäcker* S. 99. Manche ließen sich für Tote taufen: Martene S. 151. Interessant ist die Analogie der mexikanischen Verhältnisse (Preuß *Globus* 83 S. 254): der Mexikaner

daß die Täuflinge meist schon Namen hatten; diese wurden bei der Taufe häufig geändert. Im Jahre 259 tauft der heilige Stephanus einen Knaben namens Adrias und ein Mädchen namens Paulina und nennt ihn Neon, sie Maria; der Märtyrer Innocentius in Galliens Zeit hieß eigentlich Quinctius. Als Kaiser Theodosios II. die Athenais heiratet, wird sie getauft und erhält den Namen Eudokia. Weitere Zeugnisse dafür werden bis aus dem 10. Jahrhundert beigebracht.[1] Besonders beliebt waren Namen von Aposteln und Märtyrern, die ihren Trägern Schutz gewähren sollten.[2] So erzählt Eusebios (de mart. Pal. 11, 3) von fünf Märtyrern, die sich auf die Frage des Beamten nicht mit ihren wirklichen, heidnischen Namen nennen, sondern die Namen alttestamentlicher Propheten annehmen, zwar nicht bei der Taufe, aber aus der gleichen Empfindung heraus: Jesaias, Jeremias, Daniel, Elias und Samuel sollten ihnen die Kraft verleihen, in der bevorstehenden Prüfung ebenso treu zu Gott zu stehen, wie sie es einst getan hatten. Als die Kindertaufe aufkam, hat sich in der römischen Kirche dieser Gebrauch von der Taufe losgelöst und an die Konfirmation (Firmung) geheftet; weil nämlich der Ritus der Handauflegung dem Bischof vorbehalten wurde, der allein imstande war, den heiligen Geist mitzuteilen, und dieser bei der Taufe eines Kindes nur ausnahmsweise zugegen sein konnte, so bildete sich im Okzident die Sitte heraus, daß die Kinder zwischen dem 7. und 12. Jahre vom Bischof gefirmelt wurden.

---

beichtet einmal seine Sünden, und nur dieses eine Mal werden sie ihm vergeben; deshalb schob man die Beichte bis ins Alter auf.

[1] Martene S. 71 ff. Höfling I 369. Anderes bei Schrod s. v. Namen in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. Cannegieter *De mutata Romanorum nominum ratione*. Lugd. Bat. 1774 p. 75 ff. *Inscr. Hisp. Christ.* 455 (a. 925 p. Chr.): *Atana quem prisca vocabant saecula gildum, Johannes Eximius ex fonte* (bei der Taufe) *vocatus.*

[2] Martene S. 197. Theodoret *Graec. aff. cur.* VIII 122, 36: *καὶ τοῖς παισὶ δὲ τὰς τούτων* (sc. *μαρτύρων*) *προσηγορίας ἐπιτιθέναι σπουδάζουσιν, ἀσφάλειαν αὐτοῖς ἐντεῦθεν καὶ φυλακὴν μηχανώμενοι.* Vgl. auch Sartori S. 7.

Dabei ist eine Änderung des Namens seit etwa 1200 nachweisbar: *possint nomina mutari pueris, si velint, in confirmatione, aut si visum fuerit expedire,* sagt Bischof Otto von Paris (1196—1208), und das Mailänder Ritual verordnet, daß ein *turpe ridiculumve nomen neque plane conveniens homini Christiano* durch einen wahrhaft christlichen Namen ersetzt werden solle. Auch heute ist die Verleihung eines besonderen Namens bei der Firmung in manchen Diözesen noch üblich; doch sind diese Firmnamen nicht imstande, den Taufnamen zu verdrängen.[1] Die Sitte des Namenswechsels findet sich endlich bei denen, welche in einen Mönchsorden eintreten, und bei den Päpsten seit dem 9. oder 10. Jahrhundert.[2]

Diesen Namenswechsel liegt es nahe mit einer Sitte zu vergleichen, die in der späteren Kaiserzeit allgemein verbreitet war, der Sitte, neben den übrigen für einen Römer erforderlichen oder üblichen Namen ein *signum*, eine Art Rufnamen zu führen. Zum erstenmal begegnet uns diese Bezeichnung auf der Grabschrift eines kaiserlichen Freigelassenen vom Ende des 2. Jahrhunderts, T. Aelius Faustus, der uns erzählt, daß sein *signum* Macarius laute; es begegnet unendliche Male auf späteren Inschriften und wird dem eigentlichen Namen mit *qui et* (auch *sive*) oder *ὁ καί* beigefügt: *G. Lecanius Vitalis qui et Serpullius* CJL V 17.[3] Als dann die Zahl der Namen immer mehr wächst und manchmal die Aufzählung der cognomina

[1] Martene S. 247. Höfling I 496, 514.

[2] Es ist möglich und wahrscheinlich, daß man die Namensänderung auch mit der Auffassung der Taufe als einer Wiedergeburt in Zusammenhang gebracht hat, die sich schon bei Paul. *ep. ad Tit.* 3, 5 findet (vgl. Höfling I 21). Ich will auf diesen Vorstellungskreis hier nicht eingehen, aber darauf hinweisen, wie er anderwärts die Sitte des Namenswechsels hervorbringt: bei den Nkimba am Kongo erfolgt die Aufnahme in den Männerbund durch eine angebliche Wiedergeburt des Jünglings, wobei dieser alles Vergangene vergessen hat und einen neuen Namen erhält. Schurtz *Altersklassen* S. 436.

[3] Vgl. die Indices des CJL, Hübner bei Iw. Müller I[1] 517, R. Foerster *Neue Jahrb.* Suppl. XXVII 173 und Deißmann *Bibelstudien* S. 181.

eines einzigen Mannes mehrere Zeilen beansprucht, kommt die Sitte auf, an die Spitze der Inschrift oder eine andere hervorragende Stelle das signum im Genitiv zu setzen, so daß man sofort sehen konnte, wem die Inschrift eigentlich galt: so steht *Mavortii* vor den Inschriften des Egnatius Lollianus (cos. 355), so *Asterii* vor denen der *Turcii Aproniani*, so *Phosphorii* vor denen des L. Aurelius Symmachus; manchmal in der Form: *εὐτύχ(ε)ι Ἡμέρι, εὐτύχη Ὑπερέχι* (A. Wilhelm, Wien. Stud. XXIV 364 ff.). Um die Herkunft dieser Rufnamen zu erklären, hat schon Borghesi die Grabschrift des L. Domitius Euaristus herangezogen, auf der als ein Beiname Benedictus genannt wird mit dem Zusatz: *hoc nomen inposuerunt sodales:* also in einem Verein hat er diesen Namen erhalten, und das Überhandnehmen der signa in jener Zeit erklärt sich aus der Häufigkeit der Vereine. Häufig verlieh schon der bloße Zutritt zu einer sodalitas einen Namen, indem diese sich Eusebii, Athanasii, Gaudentii, Pancratii nennt — oft nach dem Namen des Stifters — und der einzelne Eusebius, Athanasius usw. heißt.[1] So wenig man geneigt sein wird, zumal bei dem sehr profanen Charakter dieser oft nur äußerlich religiösen Vereine, einen tieferen Sinn hinter solchen Namen zu suchen, so muß es doch auffallen, daß diese meist eine glückliche Vorbedeutung haben. Daß das kein Zufall ist, läßt sich durch manche andere Tatsachen wahrscheinlich machen. Um das zeitlich am nächsten Liegende zuerst anzuführen: als im Jahre 70 n. Chr. der Grundstein zum Neubau des kapitolinischen Tempels gelegt wurde, durften nur Soldaten mit *fausta nomina* anwesend sein (Tacit. hist. IV 53). Wenn die Pythagoreer der geraden oder ungeraden Zahl der Vokale im Namen eine besondere Bedeutung beilegten, so war das freilich Spielerei (Plin. 28, 33); aber wie in anderen Dingen so knüpften sie auch hier an volks-

[1] W. Schulze *Programm.* Göttingen 1901 S. 3 ff. Mommsen *Herm.* 37 S. 443 (wo S. 446[1] die Belege für die Bezeichnung *signum* aufgezählt werden).

tümliche Vorstellungen an. Einen sehr lehrreichen Beleg für das, was naives Denken hinter dem Namen sucht, liefert das indische Ritual; das Âpastamba Gṛhya Sûtra gibt dem Manne sehr genaue Vorschriften über die Wahl seiner Gattin; dazu gehört, daß sie nicht bloß einen Stern-, Fluß- oder Baumnamen führen und als vorletzten Buchstaben nicht r oder l haben soll.[1] Gerade bei christlichen Schriftstellern sind Spielereien mit der Bedeutung der Namen beliebt: Hypatios ist der *ὕπατος Χριστοῦ, Φώτιος* ist *φωτεινός* usw.[2] So wird man auch in der Annahme von Märtyrer- und Heiligennamen einen Rest des Glaubens an die dem Eigennamen innewohnende Kraft suchen dürfen. Man wird dazu um so mehr geneigt sein, als sich an die Namen ein sehr merkwürdiger Aberglaube knüpft, der zwar erst aus späterer Zeit überliefert ist, aber wahrscheinlich schon der ersten Zeit des Christentumes angehört. Man änderte nämlich die Namen der Verstorbenen ab, um sie den Nachstellungen der bösen Geister zu entziehen, die Seelen verstorbener Steuererheber waren und der vom Körper getrennten Seele den Weg durch den Luftraum zu verlegen suchten.[3] Wie sehr der Gedanke an den Aufstieg der Seele nach dem Tode und die Überwindung der ihr von bösen Dämonen bereiteten Nachstellungen die Gemüter in der Kaiserzeit und später beschäftigt hat, ist uns durch gnostische und verwandte Literatur bis zur Greifbarkeit deutlich.[4] Ja es

---

[1] Hillebrandt S. 64.

[2] W. Schulze S. 8[2]; Boissonade *Not. et extr.* XI 2 S. 141 (Norden *Kunstprosa* S. 24), vgl. das Wortspiel bei Apul. *Metam.* XI 27.

[3] Kroll *Rh. Mus.* 52 S. 345. Die Stelle steht in dem Dialog Hermippos, der nach den Nachweisen von A. Elter (*Byz. Ztschr.* 6, 164 und *Programm*, Bonn 1898) von Joannes Katrarios verfaßt zu sein scheint; doch bereitet seine Datierung ins 14. Jahrhundert allerlei Schwierigkeiten, auf die ich hier nicht eingehen kann.

[4] Vgl. außer dem bei Dieterich *Mithrasliturgie* S. 179 ff. angeführten W. Brandt *Relig. d. Mandäer* S. 80. Sehr nahe kommt, was R. Andree *Zur Volkskunde der Juden*, Bielefeld 1881, S. 181, berichtet: seit dem 12. Jahrhundert kommt bei den Juden die Sitte auf, den Namen eines

ist vielleicht die Erwägung nicht unstatthaft, ob nicht der Ritus der letzten Ölung (und des Viatikum) diesen Vorstellungen sein Dasein verdankt. Die Kirche, die große Not hat, seine Berechtigung zu erweisen, beruft sich auf ep. Jacob. 5, 14 f.: *ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ᾽ αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου· καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ* (*alleviabit* Vulg.) *αὐτὸν ὁ κύριος, κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.* Aber hier handelt es sich deutlich um eine gewöhnliche Krankenheilung — auch noch nach der Auffassung Innocenz' I. (Migne XX 560) —, nicht um eine Zeremonie, die mit einem Sterbenden vorgenommen wird, und ich glaube vielmehr, daß uns der wahre Sinn dieser Sitte in dem vorliegt, was Irenaeus von den Markosiern berichtet (I 21, 5): *τοὺς τελευτῶντας ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν* (*αὐτῶν*?) *ἔξοδον φθάνοντας λυτροῦνται· ποτὲ γάρ τινες ἐξ αὐτῶν ἔλαιον ὕδατι μίξαντες ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ τοῦ ἐξελθόντος, οἱ δὲ μύρον τὸ λεγόμενον ὀποβάλσαμον* (das Chrisam der orthodoxen Kirche ist Öl mit Balsam) *καὶ ὕδωρ τὴν ἐπίκλησιν κοινὴν* (?*κρυπτὴν*?) *ἔχοντες, ἵνα δῆθεν ἀκράτητοι γένωνται καὶ ἀόρατοι ταῖς ἄνω ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις.*[1] Hier wie sonst wird die große Masse der orthodox-gläubigen Christen ähnliche Anschauungen gehabt haben wie Häretiker, und die offizielle Überwindung der Sekten hat nicht ausgeschlossen, daß ihre Meinungen fortlebten und auf das Ritual der katholischen Kirche Einfluß gewannen.

Kranken zu ändern, um den Krankheitsdämon zu täuschen. Das war noch im 17. Jahrhundert in Frankfurt gebräuchlich und soll noch heute in Polen vorkommen. Die Namen Wolf, Bär, Löwe usw. geben die Eltern ihren Kindern namentlich dann, wenn sie wollen, daß sie recht kräftig werden, also wenn sie schon Kinder durch den Tod verloren haben.

[1] Vgl. Kattenbusch *„Ölung"* bei Herzog[3] und Weinhart s. v. bei Wetzer-Welte[2].

So kindlich uns nun auch der Wahn erscheinen mag, daß die bösen Dämonen dem Toten nichts anhaben können, wenn sie seinen Namen nicht kennen, so verständlich ist er im Zusammenhang der übrigen Anschauungen, die ein ungeschultes Denken mit dem Namen verbindet. Ich will einmal ganz absehen von der im Kultus wie im Zauber immer lebendigen Überzeugung, daß man ein höheres Wesen durch Kenntnis seines wahren Namens zum Erscheinen zwingen kann; aber wenn die Sophistik des 5. Jahrhunderts allen Ernstes die Frage aufwirft, ob die Namen den Dingen *φύσει* anhaften, wenn Antisthenes und im Anschlusse an ihn die Stoiker mit Hilfe der Etymologie das wahre Wesen der Dinge zu erkennen glauben und *Ζεύς* als die erste Ursache und den Quell alles Lebens, *Ἥρα* als die Luft erklärten, weil ihre Namen diese Auffassung nahelegten, so liegt auch hierin ein Nachklang uralter Vorstellungen. Man wird freilich auch hier, wie so oft, zweifeln dürfen, ob der Grund für die Namensänderung, der uns angeführt wird, der ursprüngliche ist. Die Sitte nämlich, Verstorbenen einen neuen Namen beizulegen, findet sich über die ganze Erde verbreitet: bei den Massais, auf Madagaskar, in Celebes, Japan und bei den Indianern.[1] Hier scheint aber überall nicht der Gedanke einer zarten Fürsorge für den Toten vorzuliegen, sondern die Lebenden scheinen dabei sehr lebhaft an ihr eigenes Wohl zu denken: sie fürchten nämlich, daß der Geist, wenn er seinen Namen hört, aufgescheucht wird und die Hinterbliebenen mit seinem unliebsamen Besuche beehrt. Die gleiche Furcht werden wir auch bei den Griechen für das ursprüngliche Motiv zu halten haben; als dann in späterer Zeit der Glaube an die Himmelfahrt der Seele und die ihr dabei drohenden Gefahren übermächtig wurde, hat man der alten Sitte, wie so oft, einen neuen Sinn untergelegt.

---

[1] Kroll S. 346, Sartori S. 5.

Es lassen sich noch viele Tatsachen zum Beweise dafür anführen, daß die große Masse der Gläubigen immer geneigt gewesen ist, in der Taufe nicht eine symbolische, sondern eine magische, d. h. unmittelbar wirksame Handlung zu sehen. Den besten Beweis dafür liefert vielleicht die Sitte, kranke Kinder taufen zu lassen, damit sie wieder gesund würden, eine Sitte, die schon Augustin kennt, und die wir bei der Sekte der Paulicianer noch um das Jahr 1100 in Übung finden.[1] Man sieht aus allen diesen Dingen deutlich, wie der Einfluß des Heidentumes auf den christlichen Kultus weit über die direkte Einwirkung des Mysterienwesens hinausgeht, und wie der aus uralten Quellen stammende Aberglaube jederzeit geschäftig ist, sich an die christlichen Bräuche anzusetzen und sie aus einer rein spirituellen Sphäre in den Pfuhl des Zauberwesens herabzuziehen.

---

[1] Bingham IV 157. Man darf dabei nicht vergessen, daß die Presbyter und Bischöfe der alten Kirche die Gabe der Krankenheilung besitzen sollten; vgl. *Can. Hippol.* 53: *Si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, quod dicit: „Nactus sum charisma sanationis", non prius ordinetur quam clarescat ea res.* Dazu Achelis (*Texte u. Unt.* VI 4) S. 162, der treffend bemerkt, daß der Bischof neben dem ersten Liturgen und Richter auch der erste Exorzist der Gemeinde ist (S. 153). Sein bloßes Erscheinen soll die Krankheit vertreiben (§ 200). Vgl. auch *ep. Jacob.* 5, 14 (s. oben) und Jo. Chrys. 57, 384. Migne: *καὶ ἴσασιν, ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ εὐκαίρως ἐλαίῳ χρισάμενοι νοσήματα ἔλυσαν.*

Das Weihgeschenk des Alyattes

Von **Georg Karo** in Bonn

Mit 10 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel

Alyattes von Lydien war ein gottesfürchtiger Fürst, der den griechischen Göttern nicht minder als denen des eigenen Landes seine Verehrung bezeugte. Herodot (I 19—22) berichtet von zwei Tempeln, die er in Milet erbaute, vor allem aber von dem großen silbernen Krater, den er nach Delphi geweiht, mitsamt seinem Untersatz von geschweißtem Eisen, dem Meisterwerk des Glaukos von Chios, der „allein von allen Menschen" diese Technik erfunden haben sollte.[1]

Acht Jahrhunderte hat dieses Werk an der heiligen Stätte, zwischen dem großen Altar und dem Tempel des Apollon, *ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τόπῳ τοῦ ἱεροῦ*, gestanden. Als im dritten Heiligen Kriege (356—346) die Phoker aus goldenem und silbernem Tempelgerät Münzen schlugen, aus den Bronzen Waffen schmiedeten, da wanderte der silberne Krater des Alyattes, mit den anderen kostbaren Weihgeschenken der lydischen Könige, in den Schmelztiegel.[2] Der Untersatz allein blieb verschont, dank seinem wenig wertvollen Metall; er blieb ein vielbewundertes Meisterstück, eine technische Rarität, dessen

[1] I 25: *ἀνέθηκε δὲ . . . ἐς Δελφοὺς κρητῆρά τε ἀργύρεον μέγαν καὶ ὑποκρητηρίδιον σιδήρεον κολλητόν, θέης ἄξιον διὰ πάντων τῶν ἐν Δελφοῖσι ἀναθημάτων, Γλαύκου τοῦ Χίου ποίημα, ὃς μοῦνος δὴ πάντων ἀνθρώπων σιδήρου κόλλησιν ἐξεῦρε.*

[2] Es könnte scheinen, als machte der silberne Mischkrug des Kroisos eine Ausnahme. Tatsächlich aber ist auch er nicht erhalten geblieben, sondern nach dem Kriege von den Amphiktionen ersetzt worden: denn, im Pronaos des Tempels aufgestellt, diente er den Spenden am Feste der Theoxenien, war also kein bloßes Weihgeschenk, sondern ein unentbehrliches Kultgerät. Vgl. die Rechnungsurkunde *Bull. corr. hell.* 1897, 478, Z. 23ff.

Kunde sich bis tief in die christliche Zeit hinein verfolgen läßt; die Kunstfertigkeit des alten Toreuten ist sprichwörtlich geworden.[1]

Hegesandros von Delphi hat in seiner Schrift über Statuen und Bildwerke[2] dieses *ὑπόστημα* rühmend erwähnt, und Pausanias beschreibt es ausführlich (X 16, 1). Trotz der lichtvollen Behandlung, die jüngst Pernice (Arch. Jahrb. 1901, 62) der Erfindung des Glaukos gewidmet hat, verlohnt es sich, auf jene Beschreibungen seines Werkes noch einmal einzugehen.

Die Weihung des Alyattes kann nicht lange vor 600 erfolgt sein.[3] Wenn Eusebios Ol. 22 = 692/89 als Datum des Glaukos angibt, so liegt hier wohl ein Versehen vor; denn es ist kaum anzunehmen, daß Alyattes etwa ein altberühmtes Kunstwerk dem Gotte dargebracht hätte. Hegesandros vergleicht die Form des Untersatzes[4] einer *ἐγγυθήκη*. Und

---

[1] Vgl. zu den in Overbecks *Schriftquellen* 263 ff. gesammelten Citaten die wichtige Stelle aus der Schrift des Eusebios gegen Marcellus (Migne *Patrol.* XXIV 746), die Pernice (*Arch. Jahrb.* 1901, 62) anführt.

[2] Athen. V 210 b—c (*Fragm. hist. graec.* IV 421; Overbeck *SQ.* 270; Weniger *De Hegesandro Polemone Theopompo etc.*, Berol. 1865, p. 49): *Ἡγήσανδρος δὲ ὁ Δελφὸς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ ὑπομνήματι ἀνδριάντων καὶ ἀγαλμάτων Γλαύκου φησὶ τοῦ Χίου τὸ ἐν Δελφοῖς ὑπόστημα οἷον ἐγγυθήκην τινὰ σιδηρᾶν, ἀνάθημα Ἀλυάττου· οὗ ὁ Ἡρόδοτος μνημονεύει* (I 25) *ὑποκρητηρίδιον αὐτὸ καλῶν. καὶ ὁ* <*μὲν*> *Ἡγήσανδρος ταῦτα λέγει. εἴδομεν δ' αὐτὸ καὶ ἡμεῖς ἀνακείμενον ἐν Δελφοῖς ὡς ἀληθῶς θέας ἄξιον διὰ τὰ ἐν αὐτῷ ἐντετορευμένα ζῳδάρια καὶ ἄλλα ζωύφια καὶ φυτάρια, ἐπιτίθεσθαι ἐπ' αὐτῷ δυνάμενα καὶ κρατῆρας καὶ ἄλλα σκεύη.*

[3] Herodot setzt den Regierungsantritt des Königs 617, Eusebios 609, die parische Chronik 605. Vgl. Ed. Meyer bei Pauly-Wissowa I 1707. Zur Diskrepanz mit dem Datum des Glaukos bei Eusebios, Pernice a. a. O. 62.

[4] Er nennt ihn *ὑπόστημα* (Pausanias *ὑπόθημα*), mit dem zu seiner Zeit üblichen Worte, und zitiert, offenbar als veraltet, Herodots Bezeichnung *ὑποκρητηρίδιον*; *ὑποκρητήριον* ist durch die Inschrift von Sigeion (*I. G. A.* 492; cf. *C. I. G.* 2139, 11) und eine Vaseninschrift von Naukratis (Dittenberger *Sylloge*[2] 750) schon für das 6. Jahrhundert belegt. *ὑπόστημα*, *C. I. G.* 989 b, 991 b.

Athenaios (oder sein Gewährsmann) fügt hinzu: *ἡ δ' ὑπ' Ἀλεξανδρέων*[1] *καλουμένη ἐγγυθήκη τρίγωνός ἐστι, κατὰ μέσον κοίλη, δέχεσθαι δυναμένη ἐπιτιθέμενον κεράμιον. ἔχουσι δὲ ταύτην οἱ μὲν πένητες ξυλίνην, οἱ δὲ πλούσιοι χαλκῆν ἢ ἀργυρᾶν.*

Also wäre der Untersatz des Glaukos ein hohles, dreiseitiges Gestell, auf welches ein fußloses Gefäß gestellt werden konnte, nicht ein bloßer Dreifuß (trotz dem späten Zeugnis des Eusebios); denn ein Dreifuß wäre einfach mit dem allzeit gebräuchlichen Namen *τρίπους* bezeichnet worden.[2] Weiter führt uns die Beschreibung des Pausanias (X 16, 1), der das Werk sicher noch selbst gesehen hat[3]: *τῶν δὲ ἀναθημάτων, ἃ οἱ βασιλεῖς ἀπέστειλαν οἱ Λυδῶν, οὐδὲν ἔτι ἦν αὐτῶν εἰ μὴ σιδηροῦν μόνον τὸ ὑπόθημα τοῦ Ἀλυάττου κρατῆρος. τοῦτο Γλαύκου μέν ἐστιν ἔργον τοῦ Χίου, σιδήρου κόλλησιν ἀνδρὸς εὑρόντος· ἔλασμα δὲ ἕκαστον τοῦ ὑποθήματος ἐλάσματι ἄλλῳ προσεχὲς οὐ περόναις ἐστὶν ἢ κέντροις, μόνη δὲ ἡ κόλλα συνέχει τε καὶ ἔστιν αὕτη τῷ σιδήρῳ δεσμός· σχῆμα δὲ τοῦ ὑποθήματος κατὰ πύργον μάλιστα ἐς μύουρον*[4] *ἀνιόντα ἀπὸ εὐρυτέρου τοῦ κάτω· ἑκάστη δὲ πλευρὰ τοῦ ὑποθήματος οὐ διὰ πάσης πέφρακται, ἀλλά εἰσιν αἱ πλάγιαι τοῦ σιδήρου ζῶναι, ὥσπερ ἐν κλίμακι οἱ ἀναβασμοί· τὰ δὲ ἐλάσματα τοῦ*

---

[1] Dieses ganze Kapitel des Athenaios dient lediglich zur Erläuterung der eben voraufgegangenen Stelle aus Kallixeinos' Schilderung der Pompe des Ptolemaios Philadelphos (p. 199 c): *λέβητες βαλανωτοὶ εἴκοσι τέσσερες ἐπ' ἐγγυθήκαις πάντες.*

[2] An einer anderen Stelle derselben Schrift des Kallixeinos (*Athen.* V 197 a) heißt es: *Δελφικοὶ χρυσοῖ τρίποδες ὑποστήματ' ἔχοντες.* Hier sind wohl metallene oder steinerne Basen für die goldenen Dreifüße gemeint. Vgl. den von Savignoni *Mon. ant. d. Lincei* VII 310 abgebildeten ehernen Dreifuß mit Untersatz, aus Vulci. *ὑπόστημα* an sich bedingt noch keine bestimmte Form.

[3] Daß Pausanias gerade in diesem Teile des Heiligtums Selbstgesehenes schildert, hat sehr hübsch Perdrizet (*Bull. corr. hell.* 1896, 654) nachgewiesen.

[4] So richtig Spiro mit den Hss. Früher schrieb man *μείουρον*.

σιδήρου τὰ ὀρθὰ ἀνέστραπται κατὰ τὰ ἄκρα ἐς τὸ ἐκτός· καὶ ἕδρα τοῦτο ἦν τῷ κρατῆρι.

Diese Schilderung ist von Furtwängler[1] und Pernice (a. a. O.) nach der technischen Seite erschöpfend behandelt worden. Der Untersatz bestand aus eisernen Stäben (*ἐλάσματα* sind getriebene oder gezogene Metallstücke), die ohne Nieten oder Scharniere zusammengeschweißt waren. Sie bildeten ein turmartiges, nach oben sich verjüngendes Gerüst, das nicht rund war, da Pausanias von seinen einzelnen Seiten spricht. Nach dem Vergleich Hegesanders mit einer *ἐγγυθήκη* und den erläuternden Worten des Athenaios könnte man drei Seiten annehmen; einem Turme wäre freilich ein vierseitiges Gerät ähnlicher, und dies halte ich auch für die wahrscheinlichere Form. Die Dreiseitigkeit der *ἐγγυθήκη* ist ja auch von Hegesandros selbst, der allein unseren Untersatz mit einer solchen vergleicht, nicht ausgesprochen, sondern lediglich von dem ungenannten Erklärer des Kallixeinos, aus dem Athenaios schöpft.

„Jede Seite des Untersatzes aber ist nicht vollständig geschlossen, sondern es sind da die schrägen Eisenbänder, wie die Sprossen an einer Leiter.“ Diese schrägen Leisten waren es offenbar, welche in gravierter Arbeit mit kleinen Tieren und vielleicht mit aufgesetztem oder durchbrochenem Getier und Rankenwerk verziert waren.[2] Endlich waren die senkrechten Stäbe oben auswärts gebogen und bildeten so das Auflager für den Krater.

Die genaue Übersetzung der Texte beweist schon für sich allein, daß man zur Erläuterung des delphischen Untersatzes

---

[1] *Olympia* IV (*die Bronzen*), S. 126 ff.

[2] Athen. V 210 c: *ἐντετορευμένα ζῳδάρια καὶ ἄλλα τινα ζωύφια καὶ φυτάρια.* Ich glaube, daß durch *καὶ ἄλλα* das Folgende als nicht *ἐντετορευμένα* bezeichnet wird. Eine Unterscheidung zwischen *ζῳδάριον* und *ζωύφιον* läßt sich leider nicht feststellen. Letzteres seltenes Wort (vgl. ähnliche Deminutiva bei Kühner-Blass *Griech. Gramm.* II³ 279) findet sich noch bei Herodian I 368 Lenz. Ich verdanke den freundlichen Hinweis Professor Buecheler.

nicht die schönen ionischen Stabdreifüße aus Bronze heranziehen darf, welche zuletzt Savignoni[1] vortrefflich zusammengestellt hat. Sie gehören ins 6. Jahrhundert und stellen formal wie stilistisch eine durchaus andere Richtung dar. Zeitlich gehören zu dem Werke des Glaukos vielmehr die eisernen Stabdreifüße mit bronzenen Hufen als Füßen und bisweilen mit bronzenem figürlichem Zierat. Das bekannteste und reichste Exemplar stammt aus der Tomba Bernardini bei Praeneste[2], andere sind sowohl in Etrurien[3], als in Griechenland und auf Kypros gefunden worden.[4] Auch im delphischen Heiligtum ist diese Gattung durch ein einfaches, archaisches Exemplar ohne Figurenschmuck vertreten. Solche Stabdreifüße mit Hufenenden erscheinen bereits auf den Bronzereliefs der Türen von Balawat in Assyrien, unter Salmanassar III. (860 bis 825)[5]; Layard hat ähnliche eiserne Dreifüße mit bronzenen Kesseln in Ninive gefunden, in dem von Assurnazirpal (884 bis 860) erbauten, von Sargon (722—705) ausgebauten Palaste. Endlich ist ein bronzenes Exemplar mit der Fundangabe Babylon ins Louvre gelangt.[6]

Das Überwiegen des Eisens ist in Assyrien leicht begreiflich, wo die benachbarten Chalyber das harte Metall in

---

[1] *Monum. ant. d. Lincei* VII 277—376. Daselbst auch das gesamte ältere Material.

[2] *Monum. d. Inst.* X 31. Oben rings nackte Männer, die in den Kessel hineinschauen. Savignoni, a. a. O. 312.

[3] Z. B. Tomba Regulini-Galassi bei Caere *Museo Gregor.* I 57. Savignoni, a. a. O. 321.

[4] Furtwängler *Olympia* IV S. 126 ff. und Savignoni a. a. O. 308 ff. geben erschöpfende Zusammenstellungen. Für Kypros vgl. Perrot-Chipiez *Hist. d. l'Art.* III 865, woselbst auch eine phönikisch-kyprische Inschrift (*Corp. inscr. semit.* I 67) genannt wird, die einen Eisengießer erwähnt.

[5] Perrot-Chipiez *Hist. d l'Art.* II 202.

[6] Perrot-Chipiez II 732. Die umschnürten Rinderhufe zeigen deutlich die Entstehung dieser Dreifußform: es waren zunächst Geräte, die man für die Reise zusammenlegen konnte. So sind sie auch in der Kapelle des auf dem Marsche befindlichen Heeres, an den Türen von Balawat, zu fassen.

großen Massen lieferten. Place[1] hat in einem einzigen Zimmer des Palastes von Khorsabad gegen 160000 kg eiserner Geräte gefunden; auch verstanden sich die Assyrer darauf, eiserne Panzer und Helme mit Bronze zu inkrustieren.[2]

Gegenüber solcher Kunstfertigkeit haben die Griechen in der Bearbeitung des Eisens nur die „Erfindung" des Glaukos aufzuweisen. Meines Wissens ist aus vorrömischer Zeit kein inkrustiertes oder tauschiertes Eisengerät erhalten[3]; und die Bewunderung, welche man noch nach Jahrhunderten dem Werke des Glaukos zollte, beweist am besten, wie fremd den Hellenen die künstlerische Bearbeitung des Eisens blieb. Man hat nicht genug beachtet, daß nach Herodot Glaukos nicht zuerst (πρῶτος), sondern allein (μοῦνος) das Schweißen des Eisens erfand — allein von allen Hellenen; er hat im Vaterlande keine Nachfolge gefunden.

Aber erfunden hat er, wie wir nun erkennen, jenes Verfahren überhaupt nicht; er hat es nur übernommen von den Assyrern, denen es längst geläufig war. Und nirgends konnte der ionische Künstler, mag er von Chios oder Samos stammen[4], von jener Kunst mehr erfahren als eben am Hofe des Lyderkönigs, der als Freund des assyrischen Fürsten der natürliche Mittler zwischen Ost und West war. So gewinnen das Weihgeschenk des Alyattes und die bescheidenen eisernen Stabdreifüße der griechischen Heiligtümer eine historische Bedeutung.

Während wir aber die technische Tradition des delphischen ὑπόστημα in Assyrien zu suchen haben, finden wir seine formalen und stilistischen Vorbilder oder Vorläufer auf griechischem Boden, um die Wende des zweiten und ersten Jahrtausends. In kyprischen Gräbern aus dem Ende der

[1] Place *Ninive* I 84, pl. 70, 71, zitiert von Perrot-Chipiez II 720.

[2] Layard *Nineveh and Babylon* I 341.

[3] Überhaupt sind eiserne Kunstwerke in Griechenland sehr selten gewesen. Vgl. Schubert *Rhein. Mus.* XV 102.

[4] Vgl. zu seiner Herkunft Overbeck *Schriftquellen*, 263 ff. Die besten Quellen sprechen für Chios: sie gehen auf Herodot zurück.

„mykenischen“ Kultur sind zwei bronzene Geräte gefunden worden[1], deren Bedeutung Furtwängler erschlossen hat. Auf vier Rädern erhebt sich ein quadratischer Kasten, den vier mit den Achsen der Räder verbundene Stäbe tragen. Seitliche dünnere Stäbe verstärken diese Stützen, sie rollen sich an den Enden zu Voluten auf. Die starken Stäbe bilden zugleich die



Fig. 1.

Eckleisten des Kastens und sind mit Vögelchen (wohl Tauben) bekrönt. Die Seiten des Kastens selbst zeigen in durchbrochener Arbeit, an dem einen Exemplar (Fig. 1) eine Art

[1] Fig. 1, jetzt in Berlin, bei Furtwängler *Sitzungsber. d. bayr. Akad.* 1899, 411 (auch Springer-Michaelis *Handb. d. Kunstgesch.* I^{6} 54); das andere, unvollständige, aus den Grabungen des British Museum, wurde in einem Grabe mit drei mykenischen Bechern und einem kleinen bronzenen Dreifuß mit Tierfüßen gefunden: Murray *Excav. in Cyprus*, p. 10.

ionischer Säule zwischen zwei Sphingen, an dem anderen zwei Frauenköpfe, die aus Fenstern schauen. Oben ruht auf dem Kasten ein runder Aufsatz, ebenfalls mit durchbrochener Arbeit (Spiralen zwischen Strickornamenten) verziert.

Furtwängler hat ganz überzeugend nachgewiesen, daß wir in diesen Geräten, die nichts anderes sind als *ὑποκρητηρίδια* auf Rädern, dieselben „Gestühle“ erkennen dürfen, wie sie, natürlich größer und prächtiger, Hiram (oder richtiger Churamabi) von Tyros für den salomonischen Tempel schuf (III Könige 7,27—37). Der Bau dieses Tempels wird in die erste Hälfte oder die Mitte des 10. Jahrhunderts gesetzt, und wenig älter mögen die kyprischen Kesselwagen sein.[1]

Aber diese führen uns weiter: die charakteristischen Formen des runden Aufsatzes (Auflagers für den Kessel) mit seinem Strickornament, der senkrechten Stäbe mit ihren volutenartig aufgerollten Seitenstützen, sie kehren mehrfach wieder an bronzenen Dreifüßen derselben[2] und der unmittelbar folgenden Zeit. Ein besonders schönes Exemplar, wie die salomonischen Gestühle mit einem Tierfries am oberen Aufsatz verziert[3], ist auf Kypros gefunden worden, ein einfacheres in einem Grabe der athenischen Nekropole am Dipylon, das acht geometrische (Dipylon-) Vasen des 9./8. Jahrhunderts enthielt.[4] Aus den gleichzeitigen kretischen Nekropolen stammen ein paar ähnliche, kleine Dreifüße, alle aus Bronze. Und Kreta hat uns, wie ich glaube, wenigstens die Trümmer eines noch kunstvolleren Kesselwagens bewahrt.

---

[1] Furtwängler *Ant. Gemmen*, III S. 440.

[2] British Museum, Murray *Excav. in Cyprus*, p. 31. In demselben Grabe lagen goldene Diademe und die bei Murray a. a. O. p. 12, pl. 1 abgebildete große Elfenbeinbüchse, welche klärlich syrische Einflüsse im „mykenischen“ Stile zeigt.

[3] Cesnola-Stern *Cypern* Taf. 70, 1. Furtwängler *Bayr. Sitzungsberichte* 1905.

[4] Brückner-Pernice *Athen. Mitt.* 1893 XVIII, 414 Taf. 14. Vgl. die tönernen Nachbildungen *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1898, *πίν.* 4. *Brit. Sch. Ann.* VIII, 250.

Die Zeusgrotten auf dem Dikte und dem Ida lehren uns, daß in jener die Verehrung zu schwinden begann, als sie in dieser anhob, um die Wende des zweiten und ersten Jahrtausends.[1]

Mit Ausnahme eines einzigen Inselsteins hat in der idäischen Grotte sich nichts Altachäisches („Mykenisches“) gefunden, wohl aber ein reicher Schatz von bronzenen Schilden und Schalen, welche kaum jünger sind als das 8. Jahrhundert. Altachäische Nachklänge, hellenische Typen und Mythen, syrisch-phönikische Einflüsse vermengen sich hier zu einem sonderbaren Mischstil, den jedoch Milani[2] mit vollem Rechte griechischem Kunsthandwerk zuschreibt. In Kreta selbst werden diese Arbeiten entstanden sein, nur ein paar Schalen (Museo ital. Tav. 6) sind wohl aus Kypros importiert. Hingegen zeigen den üblichen griechischen Stil dieser Zeit die Reste von ein paar großen bronzenen Dreifüßen mit Ringhenkeln (Mus. ital. II 742; vgl. Olympia IV Taf. 34, c. e.), während ein gespaltener Huf zu einem eisernen Stabdreifuß gehören wird.[3]

Für unsere Untersuchung aber sind vor allem bedeutsam einige roh gegossene, bronzene Fragmente, deren wichtigste auf unserer Tafel abgebildet sind.[4] Diese durchbrochenen Figuren[5], von schräg und gerade gekreuzten Stäben umrahmt, erinnern in ihrer steifen, eckigen Formengebung an geometrische Vasen. Und auch die Darstellungen weichen durchaus von den orientalisierenden Werken der idäischen Grotte ab. Wie auf den Dipylonvasen erscheinen da nur die gewöhnlichsten europäischen Tiere, der Eber, die Hunde, deren einem wohl ein Halsband angelegt wird (der andere trägt eines), die Kuh (hier

---

[1] Vgl. dieses *Archiv* VII, 123; die idäischen Funde bei Halbherr-Orsi *Museo italiano* II 689, mit Atlas.

[2] *Studi e Materiali di archeol.* I 1 ff.

[3] Ein eherner Pferdehuf ist bei den italienischen Ausgrabungen in der „geometrischen“ Schicht über dem Palaste von Phaistos gefunden worden.

[4] Nach meinen Photographien. Vgl. *Museo italiano*, Tav. 11, p. 727 ff., 883 ff. Brunn *Griech. Kunstgesch.* I 119.

[5] Sie sind mit den Stäben zusammengegossen, nicht angelötet.

von einer Frau gemolken), kein Fabeltier, kein Löwe oder Panther. Die Krieger zu Fuß und zu Wagen, das vollbemannte Kriegsschiff[1] entsprechen nicht minder dem geometrischen Formenschatz des 8. Jahrhunderts.

Daß diese Fragmente zu einem Gerät gehören, erscheint mir kaum zweifelhaft. Leider hat uns die längst beraubte idäische Grotte nur traurig verstümmelte Trümmer dieses großen Werkes geschenkt, dessen Form sich nicht mit Sicherheit herstellen läßt. Die Brüche der einzelnen Fragmente passen, soviel ich bei einer eiligen Untersuchung ermitteln konnte, fast nie aneinander. Allen gemeinsam ist indessen das Fehlen jeglicher Rundung und die Einteilung in drei- oder viereckige, von geraden Stäben umrahmte Felder, die direkt aneinanderstießen: sie gehörten zu flachen, durchbrochenen Wandungen — wie ich vermute, eines Kesselwagens. Zu dieser Annahme bestimmt mich ein sechsspeichiges, gegossenes Rad (Fig. 9), das demselben Funde entstammt und nach Technik und Größe gut zu jenen Fragmenten paßt; bestimmen mich ferner die aufgerollten Volutenenden der Stäbe auf Fig. 1 und ein Stück (Fig. 7, Halbherr a. a. O. 732) eines sich dreifach spaltenden Stabes, der mit einer kleinen Figur (sie hält eine Schale in der Linken) am Teilpunkte der Stäbe verziert ist. Ich möchte mir dieses letztere Stück an der Stelle denken, wo an den kyprischen Kesselwagen die Seitenstützen von den Eckstäben ausgehen; die figürlichen Fragmente aber wären nichts anderes als die geometrisch stilisierte Fort-

[1] Sehr interessant ist die Frauengestalt neben dem bewaffneten Steuermann. Halbherr und Orsi sehen in ihr ein Idol, ein ξόανον. Vgl. Pausanias X 16, 2 (Aphrodite-Idole am Vorderteile der Schiffe des Kadmos; Orsi, a. a. O. 894). Es könnte auch eine Gefangene sein, wie sie auf der Dipylonvase *Journ. Hell. stud.* 1899, pl. 8, aufs Piratenschiff geführt wird. Vgl. Pernice *Arch. Jahrb.* 1900, 92. Ganz unverständlich sind mir die zweigähnlichen Gebilde, welche oben über dem Schiff erscheinen. Sie verbinden dieses Fragment mit dem der gemolkenen Kuh, vor der eine Figur mit einer Schale (?) am Boden hockt. Die Fragmente sind schon vereinigt bei Halbherr a. a. O. p. 730.



bildung der durchbrochenen Seitenwände jener Wagen.[1] Es ist sehr bedauerlich, daß die Zerstörung dieses wichtigen Gerätes jeden (nicht phantastischen) Rekonstruktionsversuch ausschließt.

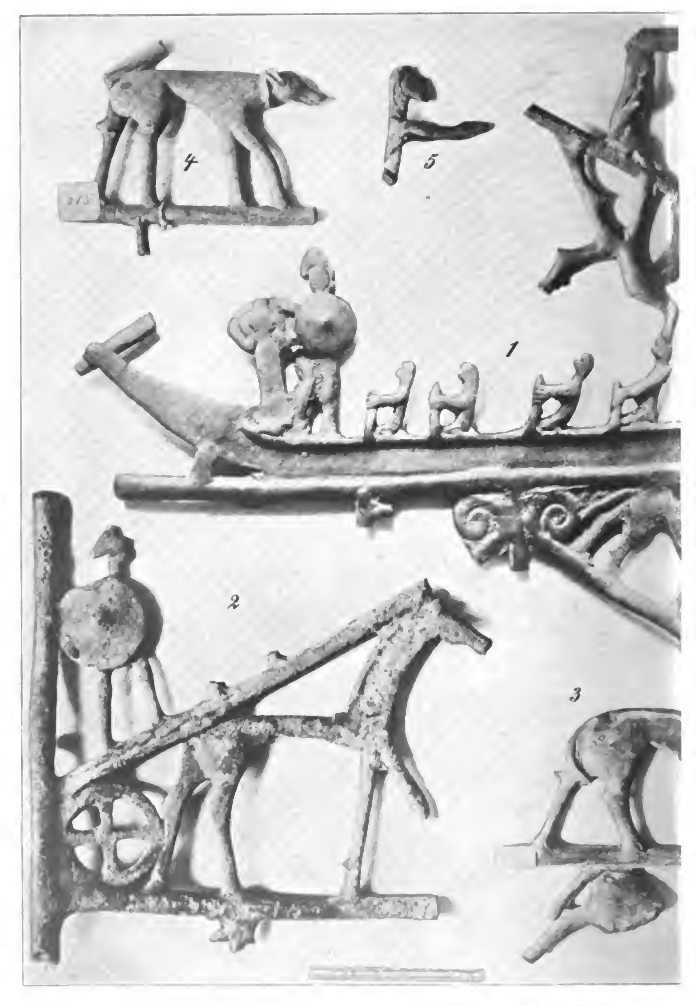
Kehren wir zum Untersatz des Glaukos zurück, so werden wir ihn uns nun besser vorstellen können: es war ein turmartiges, hohles Gestell, wie die kyprischen Kesselträger, nur ohne Räder. Die *ἐλάσματα ὀρθὰ* entsprechen den Stäben an den Ecken der Kesselwagen: ihre auswärts gebogenen, vielleicht auch volutenartig aufgerollten oberen Enden bilden das Auflager für den Kessel[2], an Stelle des ringförmigen Aufsatzes der kyprischen Geräte. Im Gegensatz zu deren senkrechten Wandungen verjüngte sich der Untersatz des Alyattes nach oben: er mußte es tun, weil ihm eben jener vermittelnde Aufsatz fehlte. Den schrägen Leisten aber, die den Sprossen einer Leiter glichen, entspricht das schräge Stabwerk der idäischen Fragmente; selbst wenn diese nicht zu einem Untersatz gehörten, wie ich es glaube, illustrieren sie doch vortrefflich das Werk des Glaukos — in formaler, nicht in stilistischer Hinsicht. Denn die gravierten Tierchen, das durchbrochene oder aufgesetzte Getier und Pflanzenwerk an dem delphischen Anathem des ausgehenden 7. Jahrhunderts, sie waren natürlich nicht mehr in dem alten geometrischen, sondern in ionischem Stil gehalten, wie das der Zeit und der Herkunft des Künstlers entsprach. Auf milesisch-rhodischen und samischen Vasen, auf ionischen Bronzewerken, wie den schönen Schalen der Sammlung Tyszkiewicz[3] und des Museums zu Kairo[4], muß man nach

[1] Halbherr schreibt über diese Fragmente (*Mus. ital.* 727): La forma (dell' oggetto) pare fosse una gabbia tetragona le cui pareti erano divise in tante zone o campi, per lo più rettangolari o triangolari, da una combinazione di cannelli o verghe cilindriche massicce: eine erwünschte Vorahnung unserer Erklärung!

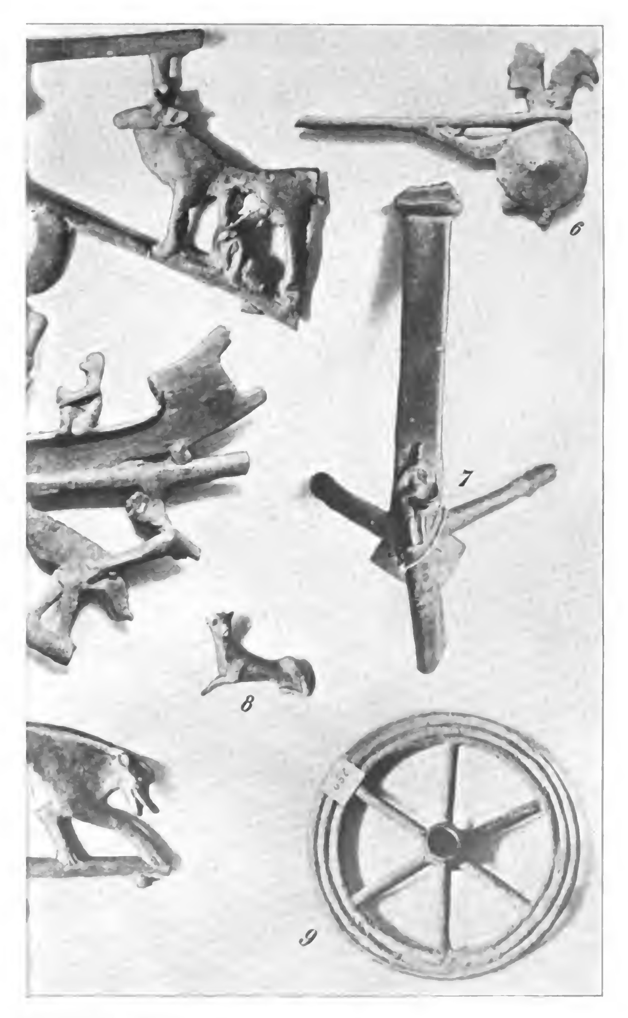
[2] Vgl. die ähnlich ausgebogenen Enden des caeretaner Stabdreifußes bei Savignoni *Monum. ant. d. Lincei* VII 321.

[3] Fröhner *Coll. Tyszkiewicz*, pl. 15.

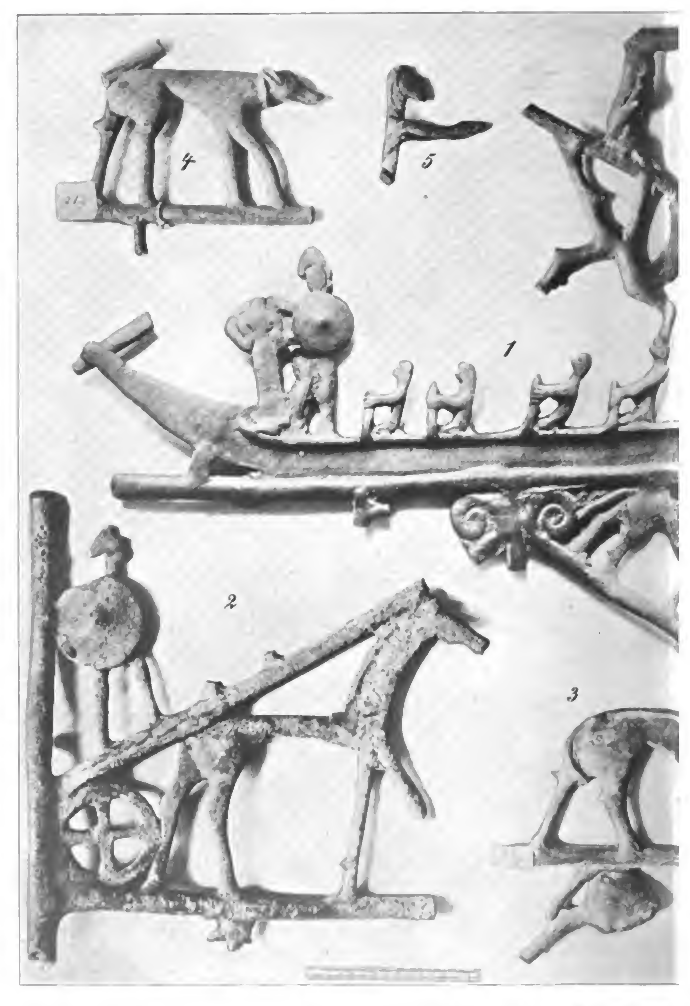
[4] v. Bissing *Katalog der Metallgefäße in Kairo*, S. 62—63.



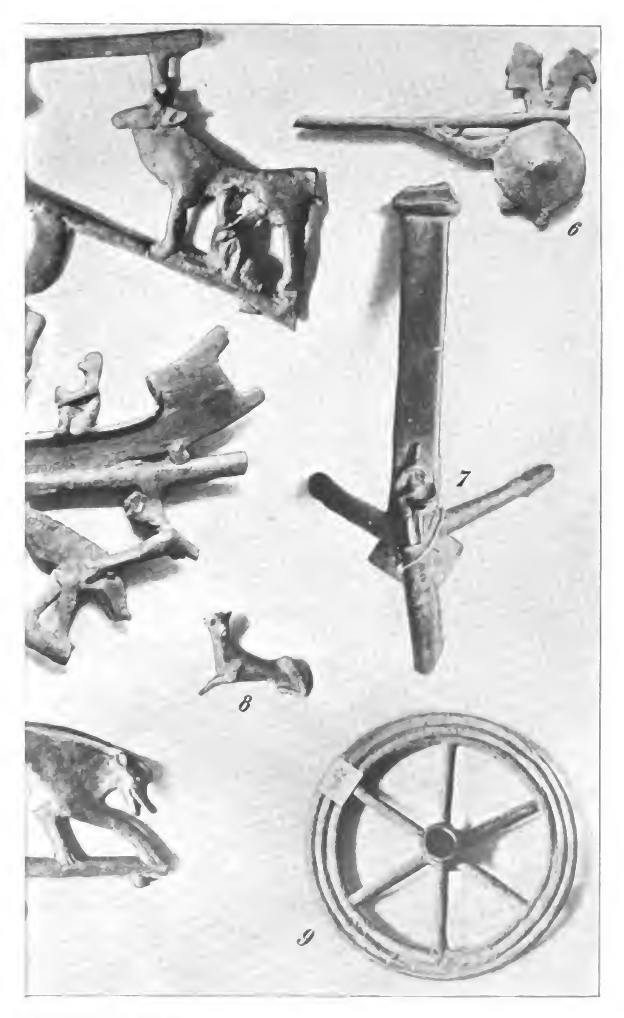
Bronzene Fragmente aus der



Zeusgrotte am Ida



Bronzene Fragmente aus der



Zeusgrotte am Ida

solchen Tieren und vegetabilischen Ornamenten suchen. Von allen zeitgenössischen Werken aber unterschied sich dieses *ὑποκρητηρίδιον* durch das Metall, dessen Härte sonst die griechischen Toreuten abhielt, es zu verzieren, es anders als in einfachen Stäben an ihren Dreifüßen zu verwenden.

Wenn aber in der Technik, wie wir sahen, Glaukos von Assyrien abhängig war, folgte er in Form und Stil uralten Vorbildern des Westens. Die kyprischen Kesselwagen gehören zu einer Reihe bronzener Kultgeräte, die über ganz Mittel- und Nordeuropa im zweiten und ersten Jahrtausend verbreitet waren[1], denen im historischen Hellas der bekannte Regenwagen von Krannon in Thessalien entspricht.[2] Vom Westen sind diese Geräte, in dem umgeformten Typus der „mykenischen“ Kunst, bis nach Jerusalem gelangt.[3] Und dieser Typus hat den Untergang jener Kultur überdauert, er scheint sich in der geometrischen Kunst der idäischen Zeusgrotte zu zeigen. Er lebt endlich fort, wie so manches „mykenische“ Element in der kleinasiatisch-ionischen Kunst, in dem Prachtstück, das Alyattes von Lydien dem delphischen Apollon weiht[4], vier Jahrhunderte nachdem Salomon seine derselben künstlerischen Tradition entstammten „Gestühle“[5] im Tempel des Jahve aufgestellt hatte.

[1] Undset *Zeitschr. f. Ethnol.* 1890, 56; Hoernes *Urgeschichte d. Kunst*, 449 ff.; Montelius *Strena Helbigiana*, 204 ff.

[2] Furtwängler *Meisterwerke d. gr. Plast.* 259. *Sitzungsber. d. bayr. Akad.* 1899, 429 ff.

[3] Zu „mykenischen“ Funden und Einflüssen in Syrien vgl. Welch *Brit. School Annual*, 1899/1900, 117, und die Berichte über die Ausgrabungen von Gezer in den letzten Bänden des *Report of the Palestine Exploration Fund.*

[4] Daß ich den Ausführungen von C. Niebuhr (*Mitth. d. vorderasiat. Gesellsch.* 1899, 3) nicht folge, bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Vom archäologischen Standpunkte ist es bedauerlich, daß er seine Kenntnis der delphischen Ausgrabungen nur aus zwei Aufsätzen der *Allgemeinen Zeitung* (von 1896!) schöpft.

[5] Der griechische Text der Septuaginta gibt bei der Beschreibung dieser Geräte den hebräischen Namen *μεχωνώθ*; die termini der Schilderungen unseres delphischen Untersatzes finden sich hier nirgends.

Die Devotion der Decier

Von **L. Deubner** in Bonn

Georg Wissowas grundlegendes Buch 'Religion und Kultus der Römer' hat für alle zukünftigen Studien auf dem Gebiete der römischen Religion die sichere Basis geschaffen. Eine gewissermaßen abschließende Darstellung des Stoffes hat der Verfasser, wie den Kundigen bekannt ist, für unzeitgemäß erachtet und mit Absicht jegliche systematische Verarbeitung der gemeinitalischen Vorstellungen gemieden. Desgleichen findet der Privat- und Gentilkult eine nur gelegentliche Berücksichtigung. Was der Verfasser hat bieten wollen, ist eine Darstellung der ausgebildeten römischen Staatsreligion, wie sie im letzten Ende als sakralrechtliches System im *ius pontificium* fixiert wurde.

Es ist das gute Recht des Verfassers, die Grenzen nach eigenem Ermessen zu stecken, wiewohl wir nicht glauben können, daß die Ausschaltung des Privatkultes dem Ganzen förderlich sei. Wichtiger wird der prinzipielle Standpunkt dort, wo es sich darum handelt, den eigentlichen Sinn gewisser Kultushandlungen herauszustellen, und wo eine aus dem sakralrechtlichen System hergeleitete Erklärung für religiöse Handlungen, deren eigentlicher Sinn jenseits alles Kirchenrechtes liegt, notwendig unbefriedigend ausfällt. Es scheint mir bezeichnend, daß das Kapitel 'Gottesdienstliche Handlungen' bei Wissowa nur das Opfer und die Akte des *graecus ritus* umfaßt, während die übrigen Kulthandlungen in dem Abschnitt 'Sakralrechtliche Grundlagen' ihre Erledigung finden. Hier möchte ich einsetzen und an einem Beispiel die Berechtigung obiger Bemerkungen erweisen.

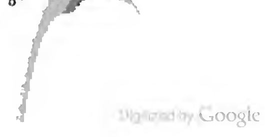
Jedem ist von der Schule her die Geschichte des P. Decius Mus geläufig, der in der Schlacht am Vesuv (340 v. Chr.), um sein Heer zu retten, den Heldentod starb. Nachdem er sich den Unterirdischen geweiht hatte, sprengte er mitten in die Reihen der Latiner und trug mit seinem Tode Schrecken und Verwirrung unter sie: die Römer gewannen die Schlacht. 45 Jahre später folgte der gleichnamige Sohn in der Schlacht bei Sentinum im Kampfe gegen Gallier und Samniten dem Beispiel des Vaters, desgleichen nach weiteren 16 Jahren in der Schlacht bei Ausculum als Gegner des Pyrrhus der gleichnamige Enkel.

Die historische Glaubwürdigkeit dieser Berichte ist nicht in allen Fällen die gleiche. Es ist sehr wahrscheinlich, daß nur der Opfertod des Sohnes auf sicherer Überlieferung beruht.[1] Duris von Samos erscheint als Gewährsmann, Accius behandelte den Stoff in seiner Tragödie *Aeneadae* oder *Decius*, aus der neben anderen noch der Vers erhalten ist *patrio exemplo et me dicabo atque animam devoro (= devovero) hostibus* (Frg. 11 S. 328 Ribb.[3]). Von dem Sohne scheint die Erzählung auf den Vater übertragen zu sein, und auch der Opfertod des Enkels, den schon Ennius im sechsten Buch seiner Annalen berichtete,[2] unterliegt dem gleichen Verdacht.

Für unsere Frage ist die historische Glaubwürdigkeit der verschiedenen Berichte gleichgültig, denn die zugrunde liegenden Vorstellungen und ihre Äußerungen in Ritus und Gebet sind zeitlos. Es verschlägt nichts, daß die ausführlichste Schilderung des Rituals von Livius in dem Bericht über die Schlacht am Vesuv gegeben wird. Daß diese Mitteilungen auf authentischem Material beruhen und dem Archiv der Pontifices entstammen, beweisen die ausführlichen Zusatzangaben aus dem ius pontificium nach der eigentlichen Erzählung[3] und die Schlußworte des Livius: *haec, etsi omnis divini humanique moris memoria*

[1] Vgl. zum Folgenden Münzers Artikelreihe *Decius* bei Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* IV 2279 ff.

[2] S. unten S. 69, 2. [3] S. unten S. 80.



abolevit nova peregrinaque omnia priscis ac patriis praeferendo, haud ab re duxi verbis quoque ipsis ut tradita nuncupataque sunt referre (VIII, 11, 1).[1]

Devotion nennt man den sakralen Akt, den die Decier vollzogen. Die dabei obwaltenden Vorstellungen scheinen mir aus den Worten des Livius deutlich erkennbar. Aber ich habe keine Darstellung finden können, die ihnen gerecht würde. Was Wissowa darüber schreibt,[2] ist folgendes: „Ebenso ist eine spezielle Gattung des Votum die Devotion (es ist vorher von der *evocatio* die Rede), d. h. ein während des Kampfes vom römischen Feldherrn den Unterirdischen dargebrachtes Gelübde, durch welches dieser die Preisgabe des eigenen Lebens oder desjenigen eines von ihm bezeichneten römischen Kämpfers verspricht und als Gegenleistung von den Göttern die Vernichtung der feindlichen Heeresmacht erbittet: dabei ist das Eigenartige das, daß die gelobte Handlung im voraus, vor Eintritt der göttlichen Gegenleistung, vollzogen wird, indem der Devovierte den Tod im Kampfe sucht: findet er ihn, so haben die Götter den Pakt angenommen und sich zur Erfüllung ihres Teiles verpflichtet, nehmen sie aber das Opfer seines Lebens nicht an, so bleibt der Devovierte, falls es der Feldherr selbst ist, zeit seines Lebens als ein mit ungelöster Gelübdeschuld Behafteter *impius*, während der vom Feldherrn devovierte Legionar im gleichen Falle durch eine symbolische Ersatzleistung und ein Piakularopfer gelöst werden kann."

Betrachten wir den Bericht des Livius über die Schlacht am Vesuv (VIII 9, 4 ff.): als die Truppen auf dem linken Flügel ins Wanken geraten, fordert der Konsul Decius den

[1] Auch Münzer sieht in der Devotionsformel bei *Liv.* VIII 9, 6—8 ein Bruchstück der ältesten Überlieferung und hält dafür, daß sich ernste Bedenken gegen die Tradition, daß sich ein römischer Konsul freiwillig dem Tode weihte, kaum erheben lassen (a. a. O. Sp. 2280, 23; 2281, 36).

[2] *Religion und Kultus der Römer,* S. 322, vgl. Pauly-Wissowa u. d. W. *Devotio.*

Pontifex M. Valerius auf, ihm die Worte vorzusprechen, mit denen er sich für die Legionen devovieren könne. Der Pontifex befiehlt ihm, die Praetexta anzuziehen und mit verhülltem Haupte, die Hand unter der Toga hervor an das Kinn gelegt, auf einer Lanze stehend, folgende Worte zu sprechen:[1] *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, vos precor, veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriamque prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica Quiritium,*[2] *exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo.* Nach diesem Gebet besteigt Decius *incinctus cinctu Gabino* sein Roß und wirft sich mitten unter die Feinde. Die Latiner geraten in Verwirrung und werden geschlagen.

Jede heilige Handlung ist aus Ritus und Gebet zusammengesetzt, so auch hier. Jeder Ritus hat eine tiefere Bedeutung, sie liegt auch hier zutage. Drei Momente sind bemerkbar: die Verhüllung des Hauptes, das Fassen des Kinnes, das Stehen auf der Lanze.[3]

Wer die Devotion an sich vollzieht, ist selbst handelnde Person, Priester. Daher muß er das priesterliche Gewand[4] anziehen und das Haupt verhüllen wie der Priester bei Ausübung seines Amtes, auch der cinctus Gabinus gehört zur

---

[1] *pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere.*

[2] Vgl. die Worte des Enkels Decius bei Ennius *Annal.* VI 17 Vahlen [2] 147 Baehrens *divi hoc audite parumper, ut pro Romano populo prognariter armis certando prudens animam de corpore mitto.*

[3] *hastae insistens et solemnia verba respondens se et hostes diis manibus devovit* vom Sohn Decius *Anon. de vir. ill.* c. 27.

[4] Vgl. Cass. Dio frg. 35, 6 Δέκιος ... τὴν πολεμικὴν σκευὴν ἀποθέμενος καὶ τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα ἀναλαβὼν ... ἐσελαύνει τῶν πολεμίων.

offiziellen Tracht des opfernden Priesters.[1] Der Zweck der Verhüllung ist kein anderer als die Vermeidung jedweder Störung — wie längst erkannt[2] —, und ich kann Diels nicht beistimmen, wenn er darin das Nachwirken einer kathartischen Verhüllung erblickt.[3] Gewiß ist es richtig, daß durch die Umhüllung mit dem Fell eines getöteten, die Versöhnung erwirkenden Tieres eben diese Versöhnung angeeignet wird, daß das Umbinden der Wolle eine Abschwächung darstellt, daß das Verhüllen der Braut sowie der Neophyten in den Mysterien aus den gleichen Vorstellungen heraus zu erklären ist. Daß sich aber dieselbe Verhüllung unter dem übermächtigen Einfluß der lustralen Riten auch auf alle anderen nicht lustralen Opfer, ja selbst auf die einfachen Trankopfer ausgedehnt hätte, die uns durch die Geniusdarstellungen besonders geläufig sind, vermag ich nicht zu glauben. Dagegen spricht vor allen Dingen die verschiedene Art der Verhüllung, indem beim gewöhnlichen Opfer das Antlitz frei bleibt, während bei den Mysten die Verhüllung des Hauptes eine vollständige ist, vgl. die römische Aschenurne des Thermenmuseums und verwandte Darstellungen, *Bull. comun.* VII 1879 T. I—V, dazu das Balsamarium im Museo archeologico zu Florenz, Amelung *Führer* Abb. 43 und die Stuckdekoration des Thermenmuseums, *Mon. dell' Inst. Suppl.* T. XXXV unten links, Helbig *Führer*[2] Nr. 1122. Daß auch die Braut völlig verhüllt war, zeigt für Griechenland neben abweichenden Vasenbildern schönen Stiles neuerdings eine durch ihren Realismus und die bisher einzige Darstellung einer griechischen Hausfassade des 5. Jahrhunderts ausgezeichnete winzige Schüssel des Bonner Kunstmuseums. Die Verhüllung des Devovierten aber anders aufzufassen als die gewöhnliche Opfertracht verbietet

[1] Wissowa *Religion und Kultus der Römer,* S. 352, 1.

[2] So erklären die Verhüllung auch Wissowa a. a. O. S. 333, 1, Marquardt *Staatsverwaltung* III[2] S. 176. Von den Alten Vergil *Aen.* III 405 ff., Servius zur Stelle (407), Plut. *Aet. Rom.* 10 p. 266 D.

[3] *Sibyll. Blätter* S. 122.

der Ausdruck *capite velato*, der gerade für diese Tracht technisch ist.[1]

Was bedeutet das Fassen des Kinnes? Jedes Anfassen, jede Berührung hat den Zweck, einen Kontakt herzustellen. Wenn der Priester bei einer sakramentalen Handlung die Hand auf das Haupt eines Menschen legt, so soll das göttliche *numen*, die Gotteskraft durch Vermittelung des Priesters auf den Menschen übergeleitet werden, damit sie von ihm Besitz ergreife. So legt der Augur, der bei der Inauguration des Rex mit verhülltem Haupte zur Linken des zu Weihenden Platz genommen, das Templum bezeichnet hat, die Rechte auf das Haupt des Rex und betet zu Jupiter um das erwünschte Zeichen.[2] Wenn bei der Devotion der sich Devovierende unter der Toga hervor sein Kinn faßt, so findet das seine Erklärung darin, daß er bei diesem Akt zugleich Subjekt und Objekt ist, Weihender und Geweihter, Priester und Opfer. Da nur das Antlitz frei ist, bleibt das Kinn naturgemäß als die bequemste Stelle übrig, durch deren Berührung die Gotteskraft übergeleitet werden kann.[3]

Dieselbe Vorstellung des Kontaktes bedingt das Stehen auf der Lanze. Denn diese Lanze ist nichts anderes als Mars

---

[1] Herr Kohlbach in Kaposvár teilt mir mit, daß auch im jüdischen Ritus bei verschiedenen Gelegenheiten (Gebet, Priestersegen und Schofarblasen am Neujahrstage) Verhüllung des Hauptes üblich ist. Als Grund gilt auch hier der Wunsch, eine Ablenkung der Aufmerksamkeit zu vermeiden. Reitzenstein *Poimandres* S. 236, 1 erklärt die von Paulus (I. Kor. 11, 5 ff.) *διὰ τοὺς ἀγγέλους* verlangte Verhüllung des Weibes beim Beten und Prophezeien mit der Vorstellung, „daß es in der Ekstase dem Angriff der *πνεύματα* besonders ausgesetzt ist".

[2] Liv. I 18, 7 ff. *lituo in laevam manum translato dextra in caput Numae imposita precatus ita est: Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quos feci.*

[3] Wünsch neigt einer abweichenden Ansicht zu. Er meint, das Fassen des Kinnes (wie es auch in Zaubergebeten begegne) habe den Zweck, die Aufmerksamkeit zu erregen. Ich kann diese Ansicht nicht teilen, weil im römischen Ritus nicht eine einzige Parallele zu finden ist. Und eine solche müßte sich finden, wäre der Zweck ein so allgemeiner.

selbst. Die fetischistische Verehrung des Kriegsgottes unter dem Bilde einer Angriffswaffe hat nichts Befremdliches. Herodot berichtet von den Skythen, daß sie ein altes Schwert als Bild des Ares betrachteten und ihm jährliche Opfer an Schafen, Rossen und Gefangenen brachten, wobei das Schwert mit Blut begossen wurde.[1] Auch schworen die Skythen „beim Schwerte", wie der von Lukian vorgeführte Toxaris bezeugt.[2] Desgleichen erzählt Ammianus Marcellinus von den Alanen, daß sie ein entblößtes Schwert in den Boden steckten und darin den Mars ihres jeweiligen Bezirkes verehrten.[3] Auch die Vorstellung von der Lanze als Gottheit ist weit verbreitet.[4] So weihte Alexander von Pherae die Lanze, mit der er seinen Oheim Polyphron getötet hatte, bekränzte sie, opferte ihr als einem Gotte und nannte sie Tychon.[5] Ein mythisches Beispiel verwandter Art bietet die Erzählung vom Lapithenkönig Kaineus, der die Vorübergehenden aufforderte, auf seine Lanze zu schwören, die er inmitten des Marktes aufgestellt hatte, und der er selbst göttliche

---

[1] Herod. IV, 62 ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ σηκοῦ (der Aufbau ist im vorhergehenden beschrieben) ἀκινάκης σιδήρεος ἵδρυται ἀρχαῖος ἑκάστοισι, καὶ τοῦτ' ἔστι τοῦ Ἄρεος τὸ ἄγαλμα. τούτῳ δὲ τῷ ἀκινάκῃ θυσίας ἐπετείους προσάγουσι προβάτων καὶ ἵππων. Ferner von hundert Gefangenen je einen. ἐπεὰν γὰρ οἶνον ἐπισπείσωσι κατὰ τῶν κεφαλέων, ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνενείκαντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγάνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω. Vgl. Clem. Alex. *Protr.* IV, 46 πάλαι μὲν οὖν οἱ Σκύθαι τὸν ἀκινάκην . . . προσεκύνουν Arnob. *adv. nat.* VI, 11 *acinacem Scythiae nationes* (sc. *coluisse ridetis*).

[2] Luk. *Tox.* 38 μὰ τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην, vgl. dens. *Iupp. Trag.* 42 ἄλλοι ἄλλα νομίζουσι, Σκύθαι μὲν ἀκινάκῃ θύοντες κτλ.

[3] Amm. Marc. XXXI 2, 23 *nec templum apud eos visitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni usquam potest, sed gladius barbarico ritu humi figitur nudus; eumque ut Martem regionum quas circumcircant praesulem verecundius colunt.*

[4] Vgl. das reiche Material bei Boetticher *Der Baumkultus der Hellenen* S. 232 ff.

[5] Plut. *Pelop.* 29 τὴν δὲ λόγχην, ᾗ Πολύφρονα τὸν θεῖον ἀπέκτεινε, καθιερώσας καὶ καταστέψας ἔθυεν ὥσπερ θεῷ καὶ Τύχωνα προσηγόρευε.



Ehren erwies.[1] Hierher gehört auch, was der Bote in den Sieben des Äschylus über Parthenopaios berichtet: daß er bei seiner Lanze geschworen habe, Theben auszurauben.[2] Eine wichtige Nachricht hat Pausanias aufbewahrt. Nach ihm verehren die Einwohner von Chäronea am meisten unter den Göttern ein *σκῆπρον*, das sie *Δόρυ* nennen. Von diesem Fetisch wird eine ausführliche Kultlegende berichtet. Einen öffentlichen Tempel besitzt er nicht, sondern der jährlich wechselnde Priester birgt ihn in seinem Hause. Täglich wird ihm geopfert und der als Altar dienende Tisch ist angefüllt mit allerhand Fleisch und Kuchen.[3] Von den Ägyptern und Phönikern berichtet Philo von Byblos, daß sie die Wohltäter der Menschen in Gestalt von Stelen und Stäben verehrten.[4] In der Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. XLI 1904, 68—70 veröffentlicht

---

[1] *Schol. Apoll. Rhod.* I 57 *ἐκέλευσε τοὺς παριόντας ὀμνύναι εἰς τὸ δόρυ αὐτοῦ· ἔνθεν ἡ παροιμία 'τὸ Καινέως δόρυ'* ... *τοῦτο* (die Entrückung unter die Erde) *δὲ αὐτῷ συνέβη διὰ τὸ μήτε θύειν τοῖς θεοῖς μήτε εὔχεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ δόρατι.* Schol.A Il. I 264 *καὶ δή ποτε πήξας ἀκόντιον ἐν τῷ μεσαιτάτῳ τῆς ἀγορᾶς θεὸν τοῦτο προσέταξεν ἀριθμεῖν*, vgl. Eustathius zur Stelle.

[2] V. 512 K. = 529 W. *ὄμνυσι δ' αἰχμὴν ἣν ἔχει, μᾶλλον θεοῦ σέβειν πεποιθὼς ὀμμάτων θ' ὑπέρτερον, ἦ μὴν λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ Διός.* S. Wilamowitz *Drei Schlußszenen griechischer Dramen*, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. W. 1903, 2, 3. Vgl. den Schwur des Achilles bei seinem Zepter Il. I 234 und den Gebrauch des Zepters aus dem Tempel des Iuppiter Feretrius beim römischen *foedus*, Festus p. 92 Vergil *Aen.* XII 206 und Servius zur Stelle.

[3] Paus. IX 40, 11 f. *θεῶν δὲ μάλιστα οἱ Χαιρωνεῖς τιμῶσι τὸ σκῆπτρον, ὃ ποιῆσαι Διί φησιν Ὅμηρος Ἥφαιστον ... τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, Δόρυ ὀνομάζοντες ... ναὸς δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ δημοσίᾳ πεποιημένος, ἀλλὰ κατὰ ἔτος ἕκαστον ὁ ἱερώμενος ἐν οἰκήματι ἔχει τὸ σκῆπτρον· καὶ οἱ θυσίαι ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν θύονται, καὶ τράπεζα παράκειται παντοδαπῶν κρεῶν καὶ πεμμάτων πλήρης.*

[4] Bei Euseb. *pr. ev.* I 9, 29 *στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν, καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς τὰς μεγίστας Φοίνικες.* Auf die Rhabdomantie bei Persern, Assyrern, Juden, Skythen, Germanen und Hellenen weist Boetticher hin, a. a. O. S. 235.

H. Schäfer einen aus einem Brett geschnitzten hölzernen Speer, der einer Mumie als Rückenbrett diente. Dieser Speer, der von Borchardt in Theben für das Berliner Museum erworben wurde, ist durch seine Darstellungen (Falken im Kampf mit Krokodilen) in Beziehung zu Horus gesetzt. „Daß man die starke Waffe des siegreichen Rächers des Osiris dem zum Osiris gewordenen Toten als Schutz mitgibt, ist recht begreiflich.“[1] Ebendort macht Schaefer auf den Horusspeer als Amulett aufmerksam, also kommt der Waffe eine gewisse dämonische Bedeutung zu. Für den Speer als wirklichen Fetisch bietet aus dem Bereich unzivilisierter Völker eine Reihe von Beispielen Frazer zu der angeführten Stelle des Pausanias. Es begegnen als Speeranbeter die Gonds in Indien, die Bewohner von Samoa, der Arorae (Südseeinseln), von Aneitum (Neue Hebriden) und die Mexikaner. Ich hebe ein besonders interessantes Beispiel aus: A Samoan war-god named Tufi was represented by a cocoa-nut-tree spear 10 ft. long. When the people met for worship, the spear was set up and offerings were laid before it. It was also taken in the war-fleet as a sign that the god went with them (hier nimmt der Speer den Charakter des Amuletts an), G. Turner *Samoa* (London 1884) p. 61.

Wir wenden den Blick wieder auf Rom. Daß die Vorfahren Lanzen als Bilder der Unsterblichen verehrten, bemerkt Iustinus.[2] Daß die Römer Mars selbst in der Lanze erblickten, bezeugt ausdrücklich Varro.[3] Plutarch gibt als Aufbewahrungsort dieses Marsfetisches die Regia an,[4] und so wird dieses

---

[1] Schäfer a. a. O. S. 69.

[2] *Trogi epit.* XLIII 3, 3 *nam et ab origine rerum pro signis immortalibus veteres hastas coluere, ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur.*

[3] Clem. Alex. *Protr.* IV 46 *ἐν Ῥώμῃ δὲ τὸ παλαιὸν δόρυ φησὶν γεγονέναι τοῦ Ἄρεως τὸ ξόανον Οὐάρρων ὁ συγγραφεύς, οὐδέπω τῶν τεχνιτῶν ἐπὶ τὴν εὐπρόσωπον ταύτην κακοτεχνίαν ὡρμηκότων.* Arnob. *adv. nat.* VI 11 *pro Marte Romanos hastam (coluisse), Varronis ut indicant Musae.*

[4] *Romul.* 29 *ἐν δὲ τῇ Ῥηγίᾳ δόρυ καθιδρυμένον Ἄρεα προσαγορεύειν.*

Lokal verstanden werden müssen, wenn Servius berichtet, daß der Feldherr vor Beginn eines Krieges das Heiligtum des Mars betrat, die heiligen Schilde in Bewegung setzte und dann die Lanze des Marsbildnisses schüttelte mit den Worten: Mars, sei wachsam.[1] Die persönliche Anrede zeigt so recht deutlich die unmittelbare Vorstellung von der in der Lanze waltenden Gottheit, denn die Lanze „des Bildnisses" kann ursprünglich nur der selbständig verehrte Fetisch sein: der Ritus ist älter als das Götterbild. Auch die bei den öffentlichen Auktionen aufgerichtete *hasta* stellt ursprünglich eine Verkörperung des Gottes dar, denn alles spricht dafür, daß dieser Gebrauch aus dem Kriege übernommene soldatische Sitte ist.[2] Nicht anders darf die *hasta praetoris* beurteilt werden, unter deren Zeichen die Centumvirn zu Gericht saßen. Und der Name des Gottes Quirinus, des sabinischen Mars? Kann bezweifelt werden, daß er mit dem sabinischen Worte *quiris* = *hasta* zusammenhängt? Schon die Alten (Ovid, Plutarch, Servius) leiteten Quirinus von quiris ab,

[1] Serv. *Aen.* VIII 3 *nam is, qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius, dicens: Mars vigila*, vgl. Serv. *Aen.* VII 603. Noch Roscher in seinem *Mythologischen Lexikon* II 2, 2388 f. sieht in diesem *sacrarium* die curia Saliorum und meint, Plutarch habe sich geirrt. Indes läßt sich ein wirklich zwingendes Zeugnis dafür, daß die *ancilia* in der curia Saliorum aufbewahrt wären, nicht beibringen, während die Nachricht, daß bei dem Brande der *curia* nur der *lituus Romuli* unversehrt geblieben wäre (Cic. *de div.* I 30 Val. Max. I 8, 11) dagegen spricht, vgl. Richter, *Topographie d. Stadt Rom* ² S. 135, 1. Auch kann die *hasta simulacri* kaum von den *hastae Martis* in der Regia getrennt werden, deren automatische Bewegung als Prodigium betrachtet wurde (Gell. IV 6 Liv. XL 19, 2 Iul. Obs. 60. 96. 104. 107. 110), vgl. Wissowa, *R. u. K. d. R.* S. 481, 4. Überhaupt ist es von vornherein mehr als wahrscheinlich, daß Lanzen und Schilde nicht getrennt aufbewahrt wurden, schon darum, weil sie von den Saliern für ihre feierlichen Umzüge doch wohl von einem gemeinsamen Heiligtum eingeholt werden mußten. Die Differenz zwischen *hasta* und *hastae* wird man so erklären müssen, daß eine *hasta* als die Verkörperung des Gottes selbst abgesondert von den übrigen verehrt wurde.

[2] Vgl. Liv. II 14, 2 IV 29, 4. Dazu Paulus: *hastae subiiciebantur ea, quae publice venundabant, quia signum praecipuum est hasta.*



unter den Neueren neben anderen Bersu *Die Gutturalen* S. 118 f.[1] Dagegen erklärte Wissowa, daß diese Etymologie nicht nur lautliche, sondern auch sachliche Schwierigkeiten biete, da ein 'speerschwingender' Ianus unerhört sein würde. Sachliche Schwierigkeiten sind nicht vorhanden, denn Quirinus ist zweifellos ursprünglich ein selbständiger Gott, und wenn sein Name später zu einer Zeit, wo seine eigentliche Bedeutung nicht mehr gefühlt wird, dem Namen eines anderen Gottes zur Seite tritt,[2] so wird dieser Gott dadurch noch nicht zu einem 'Speerschwinger'. Wissowa hat fein bemerkt,[3] die Bezeichnung Ianus Quirinus erkläre sich wohl daraus, daß dieser Bogen den Eingang zum Staatsmarkte gebildet habe, so wie die Göttin des Staatsherdes als *Vesta p. R. Quiritium* bezeichnet werde. Quirinus ist also zu Ianus getreten als eine Gottheit des Staates *par excellence*, mit seiner alten Bedeutung hat das nichts zu tun. Über die lautlichen Schwierigkeiten geht Wissowa ohne weitere Begründung hinweg. Dagegen verdanke ich Buecheler die freundliche Mitteilung, daß die Ableitung *quiris* > *Quirinus* ohne jedes Bedenken sei. *quiris* hat kurzen i-Stamm, Plutarch *Rom.* 29 gibt den Akk. *κῦριν*. Analog ist die Ableitung *anguis* > *anguīnus*. Für den Namen Quirites ist eine Zwischenform **quirium* anzunehmen,[4] er gehört zu derselben Wurzel wie quiris, Quirinus. Quirinus ist der Lanzengott.

Für die Devotion erhellt die Bedeutung der Lanze einmal daraus, daß unter den im Gebet angerufenen Gottheiten Mars in der auf Ianus folgenden alten Trias den bevorzugten mittleren Platz einnimmt und allein durch das Beiwort *pater* ausgezeichnet ist,[5] besonders aber daraus, daß nach den Worten des Livius dem Mars ein Suovetaurilienopfer dargebracht werden mußte,

[1] Vgl. Wissowa *R. u. K. d. R.* S. 139, 2.

[2] Die Benennung Ianus Quirinus findet sich nicht vor Augustus.

[3] A. a. O. S. 96.

[4] Vgl. Wissowa a. a. O. S. 139, 2.

[5] Denn daß in Iuppiter der Begriff pater nicht empfunden wird, lehrt die oben S. 71, 2 mitgeteilte Stelle des Livius.

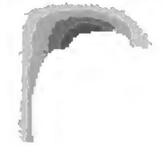
wenn die Lanze, auf die der Devovierte getreten war, in die Hände der Feinde geriet.[1] Auf dem Gotte stehend, durch Selbstberührung die Kraft des Gottes zur Weihe in sich selbst hinüberleitend, das Haupt verhüllt, um durch nichts bei dem heiligen Akt gestört zu werden, so sprach der Devovierte das Gebet.

Dies Gebet zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Gesamtheit aller Götter angerufen, dem römischen Volke Kraft und Sieg zu verleihen, die Feinde dagegen mit Schrecken und Tod zu schlagen; der zweite spricht die Weihung des feindlichen Heeres und der eigenen Person an die Manen und Tellus aus.[2] Welches sind die Vorstellungen, die zugrunde liegen?

Die Ansicht Wissowas, daß wir es mit einer Abart des Votum zu tun hätten, an der das Eigentümliche wäre, daß die Leistung des Menschen zuerst erfolge, bietet keine Erklärung eines religiösen Vorganges, sondern eine juristische Ausdeutung. Ebensowenig kann die Meinung Marquardts befriedigen, daß der *devotus* als *piaculum omnis deorum irae* den Unterirdischen zur Disposition gestellt, sein Schicksal den Göttern selbst überlassen wird. „Bleibt der Devovierte am Leben, so ist er doch ausgestoßen aus dem sakralen Verbande der Bürgerschaft; denn diese reinigt sich eben dadurch von ihrer Schuld, daß sie dieselbe auf ihn, als das Sühnopfer, übertragen hat.“ Diese Anschauung findet schon darum in Livius VIII 9, 10 keine Stütze, weil die Worte *conspectus ..., sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret* nur

[1] Liv. VIII 10, 14 *telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est; si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri.*

[2] Auch die 'oberen' Götter also werden aufgefordert, dahin zu wirken, daß die Feinde den Unterirdischen verfallen. In diesem Sinne ist eine phönikische Parallele von Interesse: in der Fluchformel, mit der auf der Grabinschrift Ešmunazars, des Königs von Sidon, die Grabschänder bedroht werden, heißt es nach der neuesten Übersetzung dieses Teiles durch Isid. Lévy *Rev. arch.* 1904, 387 *et que les Dieux saints les emprisonnent chez* (oder *les livrent à*) *Malk-Addir* (*le Roi Puissant*, der Herr der Unterwelt), *qui sévisse contre eux au point de les anéantir.*



einen Vergleich enthalten. Aber abgesehen davon, wie sollen wir ein *piaculum* annehmen, wo weder eine positive Verschuldung noch eine Störung des Verhältnisses zu den Göttern vorliegt! Denn das Piacularopfer, zu dem die Traumerscheinung (Liv. VIII 6, 9 f.) Veranlassung gibt, ist sofort dargebracht worden (ebd. 11). Daß die von dem Akademiker Cotta bekämpfte Ansicht des Stoikers Balbus bei Cicero *n. d.* III 15 gleichfalls durch die Vorstellung eines Piacularopfers bedingt ist,[1] besagt gar nichts. Bouché-Leclercq[2] erkannte, daß wir in der Devotion eine rein magische Handlung vor uns haben — im Grunde ist jede Kulthandlung Zauber[3] —, indes ihre eigentliche Bedeutung ist ihm, wie mir scheint, entgangen.

Ehe wir diese festlegen, müssen wir mit einem Blicke einige abweichende Anwendungen des Wortes *devotio* ins Auge fassen, um das nicht Zugehörige abzutrennen. Die Scheidung ist bis auf einen Punkt von Wissowa richtig vollzogen. Abzusondern ist der spätere Gebrauch von *devovere* = *vovere*, z. B. bei Caesar *b. G.* VI 17 *huic* (dem 'Mars' der Gallier) *cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent.* Desgleichen die von dem Volkstribun S. Pacuvius unter Augustus eingeführte Selbstdevotion zu Ehren des Kaisers, die gewiß auf den keltiberischen Brauch zurückgeht, sein Leben im Kampfe für eine andere Person, wohl den Feldherrn, zu weihen.[4] Endlich die mit der *consecratio* identische Devotion

[1] *tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos deos esse censes. quae fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent, nisi viri tales occidissent?*

[2] Bei Daremberg-Saglio u. d. W. *devotio.*

[3] S. letzthin die hervorragenden Ausführungen von Preuss über den Ursprung der Religion und Kunst im 86. und 87. Band des *Globus.*

[4] Vgl. Cass. Dio LIII 20, 2 ff. Val. Max. II 6, 11 *Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset, pro cuius salute spiritum devoverant.* Münzer a. a. O. Sp. 2281, 41 sucht die historische Glaubwürdigkeit von der Devotion des Sohnes Decius dadurch zu stützen, daß seine Gegner Kelten (Gallier) waren: auf sie hätte jene sakrale Handlung eine besonders tiefe Wirkung ausüben mögen, eben weil bei

des feindlichen Stadtgebietes, deren bei Macrobius[1] erhaltenes Formular jüngeren Ursprung verrät.[2] Anders steht es mit der Devotion im Zauber. Was sie bezweckt, ist Schädigung oder Vernichtung eines Feindes. Das Mittel, das sie anwendet, ist Weihung des Feindes an die Unterirdischen. Beide Züge kehren bei der Devotion der Decier wieder. Der einzige Unterschied ist der, daß die Decier nicht nur die Feinde den Unterirdischen weihen, sondern sich selbst dazu, und dies ist kein Unterschied des Wesens.

Betrachten wir die gleichartigen Vorgänge nebeneinander so ist es klar, daß die Devotion der Decier nur einen komplizierteren Ausdruck desselben Gedankens darstellt, wie er dem Zauber zugrunde liegt. Daher hat Bouché-Leclercq mit Recht in seinem Artikel den Zauber an erster Stelle behandelt. Auch die soldatische Devotion ist eine Verfluchung und Verwünschung, nur soll sie dadurch wirksamer werden, daß, wer sie ausspricht, zugleich sich selbst dem Untergange weiht. Der Devovierte bindet durch die Gebetsformel[3] sich selbst und die Feinde zu einer untrennbaren Einheit zusammen. Fällt er, wie zu erwarten steht, so reißt mit Notwendigkeit der eine Teil den anderen nach sich. So erklären sich die Worte, die der jüngere Decius nach der Gebetsformel spricht Liv. X 28, 16 f. *prae se agere*

---

ihnen ähnliche Bräuche verbreitet waren. Diese Stütze ist bei der völligen Verschiedenheit der in Betracht kommenden Handlungen aufzugeben, glücklicherweise bedürfen wir ihrer nicht. Auch darf unter keinen Umständen aus dem keltischen Brauche eine Erklärung des römischen hergeleitet werden.

[1] *Sat.* III 9, 10 ff.

[2] Wenn Livius (VII 6, 4 f. vgl. *Culex* 364) berichtet, daß M. Curtius sich devoviert und zu Roß in den Erdspalt gestürzt habe, so scheint der Ausdruck von der soldatischen Devotion übertragen. Zugleich mag die allgemeine Bedeutung von *devovere* = 'dem Tode weihen', 'preisgeben' mitspielen, die ich füglich ganz übergehe.

[3] *legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo.* Vgl. *Anon. de. vir. ill.* c. 27 vom Sohne Decius *se et hostes diis manibus devovit* (s. oben S. 69, 3).

sese formidinem ac fugam caedemque ac cruorem, caelestium inferorum iras, contacturum funebribus diris signa tela arma hostium, locumque eundem suae pestis ac Gallorum ac Samnitium fore. So erklärt sich das Entsetzen und die Lähmung der Feinde ebd. 29, 2 *velut alienata mente vana in cassum iactare tela; torpere quidam, et nec pugnae meminisse nec fugae.* Nichts aber kann deutlicher reden als die Worte des Pontifex Livius, der den Römern, nachdem Decius gefallen, zuruft, nun wären sie gerettet, *Gallos Samnitesque Telluris matris ac deorum manium esse, rapere ad se ac vocare Decium devotam secum aciem.*

Nach dem Bericht über den Opfertod des älteren Decius fügt Livius einige Angaben darüber hinzu, welche Folgen eintraten, wenn der Devovierte im Kampfe am Leben blieb. Auch teilt er mit, daß der Feldherr statt seiner eigenen Person einen beliebigen Legionar devovieren konnte. Blieb dieser Legionar am Leben, so mußte ein mindestens 7 Fuß hohes Bildwerk in die Erde vergraben und ein Sühnopfer dargebracht werden. Der Ort, wo jenes Bildwerk vergraben war, wurde *religiosus*, der Magistrat durfte ihn nicht betreten. Blieb der Feldherr selbst am Leben, so wurde er unrein und war von allen privaten wie öffentlichen Opfern ausgeschlossen, nur seine Waffen durfte er dem Vulkan oder einem anderen Gotte weihen.[1] Ich lasse es dahingestellt, wieweit das *ius pontificium* diese Vorschriften gestaltet hat, sicher erscheint mir, daß das Devovieren des

---

[1] Liv. VIII 10, 11 ff. *illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere. si is homo, qui devotus est, moritur, probe factum videri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi et piaculum hostia caedi; ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse. Sin autem sese devovere volet, sicuti Decius devovit, ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet, qui sese devoverit. Volcano arma sive cui alii divo vovere volet, sive hostia sive quo alio volet, ius est.*

Legionars einen verhältnismäßig späten Ersatz für den Opfertod des Feldherrn darstellt, sicher vor allen Dingen, daß, wie die stellvertretende Puppe anzeigt, in ältester Zeit der am Leben gebliebene Devovierte unbedingt dem Tode verfallen war, von eigener oder fremder Hand. Denn das Bewußtsein des Volkes konnte sich nicht eher zufrieden geben, als bis der Unterwelt hinabgesandt war, was der Unterwelt angehörte.



Sommertag

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel

Als ich am ersten Sonntage, den ich als Einwohner Heidelbergs erlebte, durch die Straßen ging, begegneten mir immer häufiger Kinder, ganz kleine und ganz große, die einen merkwürdigen Stecken trugen: auf einen geschälten, oben zugespitzten Stab war oben eine Bretzel fast immer gleicher Form gesteckt, zwischen die Bretzel ausgeblasene Eier oder Äpfel, und um den ganzen Stecken herum buntes Papier und bunte Bänder.[1] Ich wurde alle Augenblicke von Buben angelaufen, die in Blechbüchsen Geld schüttelten und dazu immer dieselben Verse sangen:

Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,
Der Sommer und der Winter
Das sinn Geschwisterkinder,
Summerdag Staab aus
Blost em Winter die Aage aus,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Ich hör' die Schlissel klinge,
Was were se uns denn bringe,
Rote Wein un Bretzl drein,
Was noch dazu? Paar neue Schuh,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,
Heut übers Johr do sinn mer widr do.

---

[1] Die obenstehende Abbildung wird einer Zeichnung von Frau Marie Dieterich verdankt.

Wer nichts bekam, sang:

O du alter Stockfisch,
Wenn mer kommt, do hoscht nix,
Gibscht uns alle Johr nix,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Weiterhin sah ich dann den großen „Sommertagszug", in dem hundert und aber hundert Kinder mit Stecken, wie ich sie beschrieb, das Lied singend, das ich angab[1], durch Hauptstraße und Anlage zogen. Dieser Zug am Sonntag Lätare, denn der war es, ist erst im Jahre 1893 wieder neu eingerichtet worden, aber die Hauptzüge des Brauches sind alt; nachweislich z. B. auch am Ende des 17. Jahrhunderts aus den Briefen der Liselotte, die ihn mehrfach erwähnt, oder z. B. aus einem Eintrag in einem Ausgabenbuch des Pfalzgrafen Karl Ludwig: „Zwei Jungen, welche den Sommer gesungen, 1 Gulden 30 Kreuzer." In dem Zuge gingen denn auch in einer ganzen Reihe von Exemplaren der „Sommer" und der „Winter": Jungen, die, darunter versteckt bis auf die Füße, pyramidenartige Gestelle trugen, mit Stroh umwickelt, wenn sie den Winter, mit allerlei Tannengrün, wenn sie den Sommer darstellen sollten. Bis vor kurzem, so erfuhr ich, haben außerdem noch Kämpferpaare mit hölzernen Schwertern fechtend den Kampf des Sommers und Winters dargestellt. Das alte Motiv des Kampfes ist auch dann noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, wenn die Knaben einen hölzernen Degen in der rechten Hand, die Bretzel in der Linken trugen und nun mit dem Degen den Winter austreiben halfen. So ist es an anderen Orten der Pfalz noch heute Brauch.[2] Dort wird auch (in der Hinter-

---

[1] Viel Lehrreiches, auch zur Textgeschichte und Deutung der Verse, die uns hier weiter nicht beschäftigen, in einem Aufsatz von Karl Christ, Heidelberg, in den *Mannheimer Geschichtsblättern* I. Jahrg. März 1900, Nr. 3, S. 59 ff.

[2] S. auch L. Grünewald *Mitteilungen des histor. Vereins der Pfalz* XX (1896) S. 208. Über die ungemeine Bedeutung und vielfache Ausgestaltung, die dieser Kampf von Sommer und Winter auch in Riten und Mythen des Altertums hat, sind wir schon mehrfach durch Usener

pfalz) der Sommer mit Efeu umzogen, den erwachsene Burschen morgens in Körben aus dem Walde geholt haben. Mit Sommer und Winter ziehen wohl auch einher die „Rußebutzen“, die ihrem Namen entsprechend Gesicht und Hände stark überrußt haben. An manchen Orten — auch an Orten des Odenwaldes und Neckartales — gehen die Mädchen von 6—12 Jahren, mit Kränzen von Buchsbaum oder Efeu, mit Blumen und Bändern geziert, im Dorfe von Haus zu Haus und kündigen durch ihren Gesang den Frühling an. Das Lied, das dabei vielfach gesungen wird, will ich nur in einigen Wendungen hier wiederholen:

Heut ist Mitten Fasten,
Da leeren die Bauern den Kasten,
Tun sie die Kasten schon leeren,
Gott will was Neues bescheren . . .
Im Sommer da deihen[1] die Früchte wohl,
Da kriegen sie Scheuern und Kasten voll . . .
Da schaut ein Herr zum Fenster heraus,
Er schaut hinaus und wieder hinein,
Er schenkt uns was ins Beutelein nein;
Wir wünschen dem Herrn ein goldenen Tisch,
Auf jedem Eck ein backenen Fisch,
Und mitten drein 'nein
Eine Kanne voll Wein,
Da kann der Herr recht lustig sein.[2]

belehrt worden, z. B. *Rhein. Mus.* XXVIII 425, XXX 189 ff., LIII 358 ff. *Archiv f. Religionswiss.* VII 297 ff. Usener hat mich auch weiterhin gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Häufigkeit der Namen Sommer und Winter gar nicht anders zu erklären ist als dadurch, daß sie an Repräsentanten des Sommers und Winters in vielen Gemeinden haften blieben, und daß wohl niemand den Namen Tod (der im nordöstlichen Deutschland, ursprünglich vermutlich da, wo Slawen den ehemaligen Untergrund der Bevölkerung bildeten) erhalten konnte, wenn er nicht durch die Darstellung des am Sommertag ausgetragenen Todes sich bemerklich gemacht hatte. Ich komme oben auf das weitverbreitete und vielbehandelte „Kampfmotiv“ nicht weiter zu sprechen.

[1] So ist es gedruckt a. u. a. O. Es ist „deuen“ = drängen sich.

[2] Unter den Aufzeichnungen der Frau Auguste Pattberg, die zusammengestellt sind von Reinhold Steig in den *Neuen Heidelberger Jahrbüchern* VI (1896) 105. Vgl. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 338.

Kurz, ehe mir diese lebendigen Zeugen alten Volksbrauches in den Weg liefen, hatte ich vielerlei aus Büchern gesammelt, um auch da aus der Fülle der Erscheinungen, vor allem aus voneinander unabhängigen deutschen und antiken Traditionen Grundformen religiösen Denkens zu begreifen, die zu verschiedensten Zeiten bei den verschiedensten Völkern gleichen Brauch gestalteten. Aber ich würde kaum dergleichen öffentlich haben auseinandersetzen mögen, nachdem so viel des Wesentlichen von Wilhelm Mannhardt zusammengestellt und erklärt und auch die Parallelität deutscher und antiker Bräuche dieser Art gefunden und untersucht worden war, wenn mir nicht durch den Anblick des Heidelberger Zuges wie mit einem Male zwei antike Wandbilder aus Ostia, die mir in Rom in der Bibliothek des Vatikans sehr aufgefallen waren, und deren Photographien ich gerade seit kurzem durch meines Freundes Walter Amelung Güte besaß, in ihrer Bedeutung klar geworden wären. Um ihretwillen sind diese Seiten geschrieben.

I

Es gibt in deutschen Landen eine unabsehbare Fülle von Beispielen des Brauches, daß im Frühjahr, sei es am Sonntag Lätare, sei es am ersten Mai, sei es Ostern, sei es Pfingsten, Knaben und Mädchen, auch Burschen, selten Männer herumziehen, den Frühling oder den „Sommer“ „ansagen“ oder „ansingen“. Damit wir uns die wesentlichen Züge der Bräuche, auch der dabei gesungenen Verse, einprägen, will ich einige Beispiele anführen und mich bemühen, entlegenere oder auch von mir selbst gesammelte zu meinem Zwecke zu verwenden und dadurch zugleich zu veröffentlichen.

Am Sonntag Lätare ziehen in Gernsheim a. Rh. Scharen von Kindern von Haus zu Haus und singen auf der Straße folgende Verse:

O Bumbelo, der Summertag is do,
Mer höre die Jungfrau klingele,
Sie soll uns ebbes bringe,
Eier oder Speck.
Mer gehn net ehnda weg
Bis mer ebbes hett.
Drowe in de Ferschte *(Firste)*
Do hänge Brotwerschte.
Die große losse mer hange,
Die klane wolle mer fange.
Fuchs geh ins Hinkelhaus,
Hol all die Eier raus.

Meist erhalten die Kinder nach diesem Gesange kleine Geschenke (Backwerk, Pfennige), die unter sie geworfen werden und eine große Balgerei veranlassen. Erhalten sie nichts, dann singen sie mit laut erhobener Stimme:

De Geizhals guckt zum Fenster eraus,
Werft uns noch ka Hutzel eraus.[1]

Vielfach ist gerade am Sonntag Lätare das Todaustreiben üblich; in Sachsen ziehen dann auch die Kinder von Haus zu Haus und tragen entlaubte Bäumchen, die mit Papierstreifen umwickelt sind. Besonders bezeichnend sind Verse wie diese:

Wir alle, wir alle kommen h'raus
Und tragen heut den Tod hinaus.
Komm Frühling wieder mit uns ins Dorf —
Willkommen, lieber Frühling![2]

In einem Sommertagsansingelied aus dem Odenwald heißt es (nach den Versen, die oben S. 84 als Aufzeichnungen aus der Pfalz gegeben wurden):

Wir wünschen der Frau eine goldne Wiege,
Damit soll sie ihr Kindlein wiegen.
Wir wünschen der Frau eine goldne Schnur,
Damit bind sie ihr Kindlein zu.
Wir wünschen dem Herrn einen silbernen Wagen,
Damit soll er ins Himmelreich fahren.[3]

---

[1] Lied und Angaben wörtlich nach freundlicher Mitteilung des Herrn Pfarrers Vogel zu Gernsheim (vom 21. Juli 1902).

[2] S. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 334. Das ist auch schon zu Luthers Zeit gerade so gewesen, der ein Lied „den Papst auszutreiben" daraus gemacht hat, *Werke* VIII S. 84 ff., Berlin, Schwetschke. (Mitteilung von Herrn v. Kirchenheim.)

[3] Böhme S. 338.

In Heftrich bei Idstein im Taunus ist der Pfingstmontag der Tag des Umzuges.[1] Die ältere Schuljugend wählt einen aus ihrer Mitte, der von Kopf bis zu Fuß mit grünen (Buchen-) Zweigen umflochten wird und eine Kopfbedeckung aus demselben Materiale erhält. Mit diesem „Laabmännche“ an der Spitze ziehen sie durchs Dorf und singen vor jedem Haus ein Lied: die Hausfrau verabreicht dann in der Regel ein Geschenk (meist aus Eiern bestehend). Die Gaben werden in einem großen Korb gesammelt und am Schluß verteilt. Das Lied ist dies:

Góĕge di góĕge di Àièr (Eier)
Die Hinkel le'e die Àièr
De Madder säuft de Dorre (Dotter) 'raus.

Drei Àier raus, drei Àier raus,
De Korp is noch nit voll.

Mach mer (mir) mol die Sĭewespring,
Mach se (sie) alle sĭewè (7).
Siesde (Siehst du) wie ich danze kann,
Schöner wie ein Ese(l/n?)mann.[2]
Si ‖ sa ‖ hop ‖ sa ‖ (Laubmännchen hüpft; ‖ = Pause).

A. (Die Frau gibt eine Gabe.)
Die Frau hat uns ein Ei gegeben,
Soll sie auch viel Freud' erleben;
Sie und ihre Kíndèr,
Sie und ihr Gesíndèr. (sic!)

B. (Die Frau gibt nichts.)
Die Frau hat uns kein Ei gegeben,
Soll ihr's Hemb am A... ankleben.
[oder, und wohl moderner:
Soll sie auch kein Freud erleben.]

In Rinsdorf im Siegerland wird der Maibaum herumgetragen, die Stange muß von zwei Burschen getragen werden, einer ist ganz in Busch eingehüllt. Sie singen:

Mai, Mai, gib mir ein Stück Fett oder ein Ei.
Greift in ein Nest,
Wo ein Schilling Eier drin ist.
Gebt uns die dreimal vier,
Die andern, die behaltet ihr.

[1] Ich verdanke diese Mitteilungen einem Marburger Schüler, Herrn Dr. Ernst Bieber, jetzt Oberlehrer in Frankfurt a. M.

[2] Die Leute konnten nicht bestimmt sagen, ob *l* oder *n* richtig ist und sprechen deutlich Ese... mann.

Greift an die Stangen,
Wo die Bratwürste hangen,
Gebt uns die langen,
Die kurzen laßt ihr hangen . . .
Und so ihr das nicht tut,
So habt ihr kein christlich Blut.[1]

Von besonderem Interesse können uns die Bräuche sein, die aus Braunschweig gut bekannt sind.[2] Der Maibaum wird herumgetragen; es wird aber auch die „Maibraut“ herumgeführt — der zweitjüngste Bursche wird ganz in Birkenlaub eingekleidet und ist die Maibraut; der jüngste ist der *paias* (Hanswurst, Bajazzo) und mit Larve und Pritsche versehen. Einer der älteren Burschen „betet“ beim Umzug:

Ik bringe jüch den lütgen vogt,
Den grôten vogt,
Den pingstemai.
Ik woll jüch bitten um ein half schock eier,
'n stücker fîwe, sesse
Ligget in jûen neste,
'n stücker fîwe, fofteine
Maket jûe nester reine.
Gêwet üsch en stücke kauken,
Da künn we gut na raupen,
Gêwet üsch en stücke schinke,
Da künn we gut na drinken.
Gêwet üsch en stücke speck wie en arm lang,
Dann ward ûse eierkauke noch mal sau blank.
Gêwet üsch en enne wost,
Denn fât't we jûe mâkens mal an'n tost.
Gêwet üsch en stücke semmele,
Denn fât't we jûe mâkens ok mal an de pemmele.
Gêwet üsch en paar gröschen geld,
Da komet we ôk midde dôr de weld.
Pingstemai.

---

[1] Mitteilung von Herrn stud. theol. Patt (1902 in Gießen).

[2] Ausführlich beschrieben bei Richard Andree *Braunschweiger Volkskunde* 344 ff. Danach die Angaben oben.

Hierauf sagt die „Maibraut“:

mik ôk en ei!

und der Hanswurst:

süß slâ ik schötteln un pötteln entwei!

Es wird auch von Doppelchören von Knaben und Mädchen berichtet; bei letzteren zieht die Maibraut voran. Dabei wird z. B. gesungen:

Gûen dag, gûen dag!
Wat gêwet se usrer maibrût?
Gêwet se wat, so hat se wat,
Hat se et ganse jâr wat usw.

In der Formulierung der Wünsche, die freilich etwas breit ausgeführt werden, ist ein besonders lehrreiches Beispiel das Lied der Grebser Pferdejungen (Mecklenburg)[1], die zu Pfingsten herumziehen:

Gewt uns 'n por Eier, dei hevvt ji noch wol,
Fif in'n Grapen, fif in'n Schapen, fif in ne Kip,
Denn ward ji selig, un wi ward'n rik.
Stig s'ok in den Wim'n bi dat Speck;
Schnid s'uns 'n Stück von den Schinken
Dor kön'n wi gaut up drinken.

. . . .

Unserm lieben Herrn Hauswirt wir woll'n wünschen an,
Wir woll'n ihm wünschen einen vergüldeten Tisch,
Auf allen vier Ecken gebratne Hühner und Fisch;
Mitten auf dem Tisch einen Becher mit Wein,
Das soll unserm lieben Herrn Hauswirt sein Labung auch wol sein. —
Unsern Herrn Hauswirt wir wollen lassen stehn
Und wollen zu unserer Hausfrauwirtin hingehn.
Unsrer Hausfrauwirtin wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihr wünschen eine vergüldete Kron,
Auf künftig Jahr ein'n jungen Sohn,

---

[1] Nach Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* II 276 ff.





Ein'n jungen Sohn mit schwarzbraunes Haar,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.
Wir wünschen ihr auch die Gesundheit dabei,
Daß ihre Lust und Freude sei. —
Unsre Hausfrauwirtin wir wolln lassen stehn
Und wolln nach unserm Hausknechte hingehn.
Unserm Hausknecht wir wolln wünschen an
Auf künftig Jahr ein junge Braut,
Ein junge Braut von achtzehn Jahr,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.
Wir wünschen ihm auch die Gesundheit dabei,
Daß ihre Lust und Freude sei. —
Unsern Hausknecht wir wolln lassen stehn
Und wolln nach unserm Hausmädchen hingehn.
Unserm Hausmädchen wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihm wünschen ein vergüldetes Lamm,
Auf künftig Jahr ein'n Bräutigam,
Ein Bräutigam mit schwarzbraun Haar,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr. —
Unser Hausmädchen wir wolln lassen stehn
Und wolln zu unserm Hauswirt und Frau Wirtin hingehn.
Unserm Hauswirt und Frau Wirtin wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihn'n wünschen ein'n vergüldeten Wagen,
Damit solln sie beide nach dem Himmel einfahren.

Ach Mudder will ji uns kein Pfingstegeld nich gebn?
Hummel den Bummel wol um den Busk,
Hewt ji kein Eier denn gewt uns Wust,
Lat't uns hier nich lange stan,
Wir mütt'n hüt Abend noch fürder gan.
Gauden Tag!

Hier haben wir eine Bescheerung gekregen,
Der liebe Gott läßt Euch in Frieden leben,
In Frieden leben wohl ein und aus,
Daß alles Unglück fahr aus diesem Haus.

Hier haben wir keinen Schwanz Hiring gekregen,
Der liebe Gott läßt Euch in Unfrieden leben,
In Unfrieden leben wol ein und aus,
Daß alles Unglück fahr in dieses Haus.

Die „Stecken“ und „Stäbe“ spielen bei außerordentlich vielen dieser Bräuche eine wesentliche Rolle, sie werden mit Kätzchen behängt (München), mit den ersten Kirschen (Mainz), mit Kreppeln besteckt z. B. in Marburg zu Fastnacht, da heißt es

Und gebt ihr uns kein Kreppel nit,
Dann legen euch die Hühner nit, —

in der Regel aber mit Bretzeln, ausgeblasenen Eiern und Äpfeln. Einmal wird ausdrücklich berichtet, daß die Umziehenden in Westfalen einen „Spiet“ zu tragen pflegen — der Spiet sei eine Stange mit Querleiste der Form T.[1]

Außer den Bräuchen, die sich um Kampf des Sommers und Winters, um Austreiben, Töten, Zersägen, Verbrennen des Winters drehen, mag die Aufstellung des Maipaares der häufigste sein. So ziehen in Königgrätz in Böhmen Maikönig und Maikönigin mit Burschen und Mädchen als Brautführern und Brautjungfern und mit Kinderscharen umher, Gaben zu sammeln. Die Königin hat einen Kranz auf dem Kopfe; das jüngste Mädchen trägt ihr zwei Kränze auf einem Teller nach. Dann folgt eine Verurteilung des Königs; die Königin kann ihn aber loskaufen und setzt ihm ihren Kranz auf.[2] Nach einem Brauch der Gemeinde Wehden, Kreis Lübbeke (Osnabrück), wurde zu Pfingsten das schönste und beliebteste Mädchen von 12—14 Jahren erkoren, ergriffen und festlich geschmückt; ebenso bemächtigte man sich des beliebtesten Knaben aus demselben Lebensalter, zierte sein Haupt mit einer hohen, aus bunten Bändern und Goldpapier gefertigten Krone und führte beide jubelnd im Dorfe umher.[3] Häufig werden auch „Hans und Gretl“ als Puppen oder auch als wirkliche

[1] Kuhn *Westfäl. Sagen* II 126, Böhme a. a. O. 385 Nr. 1719. Von außerdeutschen Bräuchen will ich nur einen erwähnen, den ich selbst im Jahre 1900 kennen gelernt habe: in Arles in Südfrankreich zogen die Kinder am Sonntag Lätare mit Stecken umher, die mit kandierten Früchten, Bändern und buntem Papier ausgestattet waren.

[2] Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I 422 f. [3] Mannhardt I 423.



Menschen umgeführt im Frühjahr, wohl auch als Figürchen, die auf dem Maibaume auf einem Windrädchen tanzen. Weiteres von Maigraf und Maigräfin, Pfingstbräutigam und Pfingstbraut macht nicht deutlicher, was wir längst verstehen: es ist die neue „Hochzeit“, der *ἱερὸς γάμος*, im letzten Grunde der Fruchtbarkeitszauber fürs neue Jahr. Es gibt ja im Volksbrauch auch davon noch verblaßte Reste, daß einstmals die Begattung des Menschenpaares auf dem Ackerfelde die Erde aufs neue zur fruchtbaren Mutter machte.[1]

Jener Stab oder Zweig aber ist nichts anderes als der Frühling selbst, das neue Leben, das jedem Hause gebracht werden muß; da bleibt er bis zum nächsten Jahr und wird durch den neuen Stab abgelöst. Wir werden das noch besser verstehen lernen. Daß die Umzüge an so verschiedenen Terminen stattfinden, begreifen wir schon jetzt so, daß irgendein vorhandener Festtag den Frühjahrseinzug an sich gezogen hat. Und nicht anders ist es mit dem Einzug des Herbstsegens, der Ernte. Denn dem Maibaum steht der Erntemai gegenüber; wird im Frühjahr etwa der erste grünende Zweig gebracht, so nach der Ernte das letzte Ährenbündel. In beiden Fällen aber hat der bebänderte Stab mit Früchten und Backwerk seine Stelle. Eine Frucht wie der Apfel mit seinen Kernen repräsentiert Saat und Ernte zugleich. Auch im Herbste hat eine ganze Reihe benachbarter mächtiger Festtage den Segenseinzug an sich gezogen, und es kommt hier noch dazu, daß die Wintersonnenwende und weiterhin die Jahreswende ganz von selbst Begehungen festhalten oder ausgestalten, die den Einzug der neuen Zeit darstellen. So geht hier beides vielfach ineinander: der Einzug des neuen Lebens und der Einzug des Segens des Herbstes. Der Schluß der Ernte selbst, die veränderlichen Erntefeste, dann aber vor allem der Martinstag, das Weihnachtsfest, Neujahr und Dreikönigstag sind die Termine,

---

[1] Weiteres *Mutter Erde* S. 97 f. u. s.

an denen nun wieder Umzüge stattfinden und Lieder gesungen werden, die uns ohne weiteres die wesentlichen Hauptformen und Hauptformeln zeigen, wie die oben angeführten Bräuche und Verse.

Am reichsten ausgebildet sind, scheint es, die Martinsumzüge mit den Martinsliedern. Zunächst ein charakteristisches Beispiel eines Liedchens[1] aus Bückeburg.

Marten, Marten, gaue Mann,
Der üsch wat vertellen kann
Dä Appel un dä Beren,
Dä Nöte mag ek geren,
Gaue Frue:
Gebns üsch wot,
Lat uns nich tau lange stân
Möt noh hen nach Köllen gân,
Köllen is'n wihen Weg.
Dat Himmelreich werd uppedân,
Damöt wie alle ringân.
Von eine bet tweie
Dä drüdde kan wol mit üsch gan.
Ek hör dä Schlöttels klingen,
Se werd üsch wol wat bringen,
Ek hör dä Schlöttels klappern,
Se bringt üsch wol 'n Appel.

Das Obst wurde auf den Flur geschüttet und es begann ein großes Grapsen. War man zufrieden, so hieß es:

In . . . siner Stuben,
Da sitt twei witte Duben (= Tauben),
Dä eine is kôlt, dä anre is warm
. . . hölt sine Frue in'n Arm.

War man unzufrieden, so folgten ein paar unflätige Reime. Daneben mag sogleich ein offenbar etwas durch höhere Bildung geglättetes Liedchen[2] stehen. Dafür ist es denn auch aus Göttingen. Die alten volkstümlichen Teile erkennt man gleich an dem stärker beibehaltenen Dialekt.

Martin ist ein guter Mann,
Schenkt uns Äpfel und Nüsse.
Als sie an dem Tische saßen
Und gebratne Fische aßen,
Da dacht' ich in meinem Sinn,
Seht da wohnt ein Reicher drin.
Der wird sich wohl bedenken
Und wird mir wohl was schenken.

[1] Nach Mitteilung von Herrn Professor Dr. Karl Fuhr in Berlin.

[2] Ich verdanke dessen Aufzeichnung der Güte der Frau Geheimrat Leber in Heidelberg.

Schenken Se mek en Appel,
Den kann ek gaud verknappeln,
Schenken Se mek ne Beeren,
Die kann ek gaud vertehren,
Schenken Se mek 'ne Nuß,
Denn geb ek Se en Kuß.
Ich bin ein kleiner Zimmermann,
Ich zimmre alles was ich kann,
Ich bin ein kleiner König,
Geben S' mir nicht zu wenig.

Käs' und Brot mag ich nicht,
Schweinebraten krieg ich nicht,
Meister, gib mir Wurst.
Lat mek gahn, lat mek stahn,
Lat mek nich tau lange stahn,
Ek möt noch hen nach Polen[1],
Un mek twei Penn'ge holen,
Polen is ne grote Stadt,
Da geb'n mek alle Lüte wat.

Man kann sich nun aber leicht mit einer großen Menge von Martinsliedern aus gedruckten Sammlungen bekannt machen. Ein zierliches Büchlein, das K. Simrock 1846 anonym und ohne Angabe des Jahres bei A. Marcus in Bonn herausgegeben hat, ist, so scheint es, wenig beachtet.[2] Es heißt: Martinslieder / hin und wieder / In Deutschland gesungen / Von Alten und von Jungen / Zu Ehren des bescheidnen Manns / (Bei einer wohlgebratnen Gans) / Mit zweien Vorberichten / Die manches Dunkle lichten / in / Druck gegeben säuberlich / durch / Anserinum Gänserich. / Nota bene: / den edlen Martinsfeuern / Will Anserin nicht steuern / Nein ihren Glanz erneuern. / Bonn gedruckt in diesem Jahr, / da der Wein geraten war. / Darin finden sich die prächtigsten Beispiele auch für den Typus, der uns hier von einiger Wichtigkeit ist (z. B. S. 26 aus Bonn, S. 30 aus Coblenz, S. 35 aus Barmen, S. 38 aus Remscheid, S. 41 aus dem Herfordschen, S. 45 aus der Altmark usw.)[3]

[1] Es werde von manchen behauptet, teilt mir die freundliche Spenderin mit, statt „Polen“ müsse es „Köln“ heißen. Das vorige Lied sprach ja von Köllen.

[2] Mir ist es durch Useners Mitteilung bekannt, s. auch *Altgriech. Versbau* 64, 3; 83.

[3] Es wäre natürlich unendlich, die Stellen aufzuführen, wo Martinslieder gedruckt sind, nur auf Hildebrands *Materialien zur Gesch. des deutschen Volkslieds* S. 142 ff. mag noch hingewiesen sein (vom Martinsfest der Kinder derselbe und Dähnhardt *Volkstümliches aus Sachsen* II 156). Eine ganze Reihe verschiedener Liedchen war zusammengestellt in der *Unterhaltungsbeilage der Tägl. Rundschau* vom 10. November 1903 von R. Reichhardt.

Nicht selten wird nun auch einem der Martinsbuben, dem Martinsmännchen, wie es am Rhein heißt, Stroh um Arme, Leib und Beine gewickelt, je nachdem er ganz zum „Strohmännchen" ausstaffiert werden soll, wie sein Genosse im Frühjahr zum „Laubmännchen". Und gerade auch bei den Martinsumzügen spielt ein „Vögelchen" eine Rolle, für das dann gesammelt wird, z. B. in einem Lied aus dem Hans-Jochenwinkel der Altmark:[1]

> Märtin, Märtins Vågelken
> Met diin vergült Snævelken,
> Flöög hoch öövern Wiim (Hühnerleiter),
> Morgen is det Märtiin! usw.

Jedenfalls handelt es sich nicht um die Gans, die uns hier nichts angeht. Die Krähen werden in einigen Gegenden des Rheins auch Martinsvögel genannt: möglich, daß hier die Krähe auch gemeint ist, die die Kinder doch wohl früher wirklich mit herumtrugen. In Frühlingsliedern spielt gelegentlich der Kuckuck oder die Schwalbe und noch andere Tiere ihre Rolle. Am Palmsonntag in Westfalen wurde gesungen:

> Palm, Palm Boschen,
> Laßt den Kuckuck roschen.
> . . . .
> Lât den Vögel singen,
> Lât den Kuckuck springen;[2]

beim Kölner Frühlingsumzug wurde in der Tat früher ein Eichhorn herumgetragen und gesungen

> roden, roden, Eichhorn,
> (= rassele, schnarre)
> (die Knaben hatten eine wirkliche Rassel dabei).[3]

Nur noch ein Beispiel dieser Art: in Oberschlesien auf dem Lande (Kreis Kreuzburg) zogen Knaben singend und

---

[1] Kuhn *Märk. Sagen* 344.
[2] Böhme a. a. O. S. 345.
[3] Böhme S. 343, vgl. W. Wolf *Beiträge zur Mythologie* I 74.

heischend zu Weihnachten mit dem Kokotek = Hähnchen umher. Sie hatten zwei Räder mit einer Achse, auf der sich eine Scheibe wagerecht schnell herumdrehte. Darauf war eine Anzahl von Puppen, die beim Drehen wie Tänzer sich bewegten, und in ihrer Mitte ein plastisch dargestellter Hahn.[1]

Den Martinsbräuchen stehen an Verbreitung beträchtlich nach entsprechende Sitten zu Weihnachten, am Neujahrstag und am Dreikönigstag. Am meisten Ähnlichkeit mit den Martinsgesängen haben vielfach die Liedchen, die in manchen deutschen Landesteilen beim Umgang mit dem „Rummelpott" vorgetragen werden. Über einen irdenen Topf ist eine Blase gebunden, und darin in der Mitte ist ein aufrechtes Rohr befestigt, das einen Ton etwa wir „rups, rups" von sich gibt, wenn es mit der feuchten Hand auf und ab gestrichen wird. In manchen Teilen Schleswig-Holsteins wurde dazu z. B. gesungen:

Rummel, Rummel, Dürtjen!
Gif mir mal'n paar Fürtjen.
Laat mi hier nich länger staan.
Ik mutt hüt noch wieder gaen.
Appel un Beeren,
De mag ik gern,
Nöt sünd ok god,
Smit ik de lütjen Deerns in'n Schoot.
Davon wart se grot,
Denn kriegt se'n Mann,
Denn lopt se davon.[2]

Sonstige Lieder und Sitten, die an Weihnachten, Neujahr und Dreikönigstag sich anknüpfen, geben uns nichts irgendwie hier Bemerkenswertes[3], wenn wir denn, wie billig, von all den Maskierungsbräuchen um die Wintersonnenwende, der Verkleidung in allerlei Tiere hier absehen (auch der „Maibaum"

[1] *Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde* IV Nr. 5 S. 78, 1902.

[2] Christian Jensen *Weihnachtsbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Münchner Allg. Zeitung* 1901 Nr. 296, S. 5.

[3] Für die den überblickten Bräuchen und Liedern ähnlichen englischen, von denen neuerdings Nachricht und Zusammenstellung gegeben ist, sei nur hingewiesen auf *Folklore* XIII 95, XIV p. 167 ff., 175 ff., *County Folklore* III 195 ff., 253 ff.

wird oft als Hahn, Hase, Hund, Kuh ausgestaltet), da sie abseits des Weges dieser Darstellung führen.[1]

Eine nicht zu geringe Anzahl von Bräuchen und Liedern mußten wir vorlegen, um des immer wieder im wesentlichen Gleichartigen der Sitten und der Sprüche inne zu werden. Die Lieder selbst enthalten immer und immer wieder folgende Hauptpunkte:

1. Ansage oder aber Bringen des Frühlings, des Segens, des Sommers, der Ernte;
2. Bitte um Gaben, darunter besonders um Früchte (Äpfel, Birnen u. dgl.), Eier, Würste, Bretzel, Backwerk oder Kuchen, Brot, Wein oder auch nur noch Geld;
3. Segenssprüche: Reichtum und Fülle soll ins Haus kommen; „das Unglück soll zum Giebel hinausfahren"; gefüllt soll sein Küche und Keller, neuer Kindersegen wird gewünscht, der Sohn soll heiraten, die Tochter soll einen Freier finden, der Knecht eine Braut, die Magd einen Bräutigam: es ist ein Segen der Fruchtbarkeit;
4. Fluch und Schmähung oder Drohung, wenn die Gabe verweigert wird.

Die Gaben selbst werden noch heute vielfach Abends an die Mitglieder des Umzuges verteilt, früher in gemeinsamem Opfermahl verzehrt: so werden alle Teilnehmer teilhaftig des neuen göttlichen Lebens. Auch das tritt deutlich hervor, daß eben das, was als Gabe gespendet wird, nun im Hause in Fülle vorhanden sein wird; zum Teil sind die Gaben bekannte Zeichen der Fruchtbarkeit und neuen Lebens. Eben die werden denn auch auf dem Stabe herumgetragen, der selbst das neue Leben, den Segen der alles Leben gebärenden Erde repräsentiert. Der fruchtbehängte, mit Ei und Bretzeln besteckte Stab oder der frische Zweig, der Maibaum oder die

[1] Ausgezeichnete Zusammenstellungen bei Hoffmann-Krayer *Neujahrsfeier im alten Basel* im *Schweiz. Archiv für Volkskunde* VII 1903, 102 ff., besonders die Sammlung der Zeugnisse 187 ff.



Ähre müssen noch vielfach nach lebendiger Sitte im Hause den Segen halten bis zum nächsten Jahre, bis sie durch den neuen Stab oder Zweig ersetzt werden. Die Fülle der Erscheinungen neuen Zeugens und neuen Wachsens kann die Volksanschauung nur erfassen, indem sie singularisiert: der erste grünende blühende Zweig ist der Frühling; die Fülle des Erntesegens ist die letzte Garbe. Wir könnten von Frühlingsfetischen und Erntefetischen reden. Es sind Augenblicksfetische, es sind aber sozusagen auch Jahresfetische. Der Widerspruch stört das ursprüngliche Denken nicht, daß nun wieder das Göttliche pluralisiert wird. Jedes Haus hat seinen Erntefetisch, jede Straße hat ihn, jede Kirche. Die vermummten Gestalten, die Laubmännchen und die geschwärzten oder als Tiere verkleideten Gestalten sind der Frühling oder Sommer oder Herbst selber, wenn man will, die Dämonen, die Leben und Segen bringen. Das Schlagen mit der „Lebensrute" und all die verwandten Bräuche zeigen es jedem, der es nicht gleich erkennen will.[1] Die Tiere, die herumgetragen werden, Krähe oder Schwalbe oder Hahn, sind auch „Inkarnationen" des Frühlings oder des Herbstes: darum fordern sie auch selbst für sich die Opfergaben. Und die Prozession selbst mit ihren rituellen Handlungen, wie dem Kampf des Sommers gegen den

[1] Ich kann hier die Unendlichkeit der Bräuche nicht aufzählen. Mannhardt gibt jedem, der sich belehren will, Material in Fülle. Das „Schmackostern" ist hier einer der wesentlichsten übriggebliebenen Riten. In den mythologischen Forschungen hat Mannhardt auch hier die antiken Parallelen in allem Wesentlichen erschöpfend herangezogen. Wer den Begehungen der „Fruchtbarkeitsdämonen" weiter nachdenken will, mag sich die Bemerkungen Useners *Archiv f. Religionswiss.* VII 285 f. nicht entgehen lassen; vielleicht wird auch das VI. Kapitel meiner *Mutter Erde* vieles der obigen Ausführungen, ohne unmittelbar einzugreifen, tiefer verstehen lassen. Man kann nicht immer wiederholen, was in unzähligen Gestaltungen des Volksbrauches unendlich ineinandergreift. So lasse ich denn auch die „Phallosumzüge" hier beiseite, so sehr sie im Altertum vielfach den Umzügen mit Stecken und Zweig parallel waren und verstanden wurden.

Winter, der Hochzeit des Maipaares oder auch dem Tanze der „Frühlingsdämonen“, ihrer Vertreter, und endlich auch noch der Umzug selbst durch die Flur und von Gasse zu Gasse, von Haus zu Haus, die schafft das neue Leben, den reichen Segen: sie selbst ist zauberischer Ritus, ist Fruchtbarkeitszauber. Was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, ist nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat.

II

Nun sind wir imstande, die vereinzelten Überlieferungen entsprechender antiker Bräuche richtiger einzureihen und zu beurteilen. Ich könnte auch hier auf Mannhardts in der Hauptsache wahrhaft glänzende Darlegungen verweisen, wenn ich nicht einzelnes etwas anders ansehen müßte und einiges Neue hinzufügen wollte. Zusammenstellungen und Erörterungen mannigfacher einzelner Überlieferungen von Prozessionen, auch Kinderprozessionen mit Stäben und Zweigen, mag man bei Mannhardt nachlesen. In Athen fanden mannigfache Begehungen dieser Art statt, so an den Pyanopsien und den Thargelien. Die Oschophorien (ὄσχος· *ἀμπέλου κλάδος κατάκαρπος* ὁ *καλούμενος* ὄσχος)[1] treten besonders hervor und die mannigfachen Umzüge mit der *εἰρεσιώνη*, dem mit Früchten und wollenen Bändern behangenen Stab oder Zweig. Mögen die Sätze eines Zeugnisses auch hier angeführt sein: (*εἰρεσιώνη*) *κλάδος ἐλαίας ἐρίοις περιπεπλεγμένοις ἀναδεδεμένοι . . . ἐξήρτηντο δὲ αὐτοῦ ὡραῖα πάντα ἀκρόδρυα. πρὸ δὲ θυρῶν ἱστᾶσιν*

[1] S. Athenaios p. 496 f. nach Aristodemos: *τοῖς Σκείρροις, φησίν, Ἀθήναζε ἀγῶνα ἐπιτελεῖσθαι τῶν ἐφήβων δρόμου· τρέχειν δὲ αὐτοὺς ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὦσχον.*

αὐτὴν εἰσέτι καὶ νῦν ... ὅθεν εἰσέτι καὶ νῦν ἐπειδὰν ἀνιστῶσι τὸν κλάδον, λέγουσι ταῦτα·

> *εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους*
> *καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι,*
> *καὶ κύλικ' εὔζωρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.*

ἄλλως· Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις ἑορτάζουσιν οἱ Ἀθηναῖοι.[1] *φέρουσι δὲ οἱ παῖδες τούς τε θαλλοὺς ἐρίοις περιειλημένους ὅθεν εἰρεσιῶναι λέγονται καὶ τούτους πρὸ τῶν θυρῶν κρεμῶσιν. ἐξήρτηντο δὲ τῶν θαλλῶν αἱ ὧραι.* Das ist antike Erklärung zu dem Verse in Aristophanes Rittern (729), in dem der alte Demos sich beklagt, daß sie ihm die Eiresione vor seiner Haustür herabgerissen haben. In einem Verse der Wespen (398) ist davon die Rede, daß der alte Philokleon, der an dem Hause herunterklettert, von der Eiresione getroffen, *πληγεὶς ταῖς εἰρεσιώναις*, sich zurückwenden soll: der Sklave soll ihn damit schlagen *κλάδοις ... τοῖς πρὸ τῆς οἰκίας* sagt das Scholion. Zu einem anderen Aristophanesverse (Plutos 1054), wo es heißt, daß ein altes Weib von einem Funken in Brand gerät, wie eine alte Eiresione, geben die antiken Erklärer noch einiges, das die Analogie deutschen Brauches so deutlich macht, daß ich es nicht ganz beiseite lassen kann: *εἰρεσιώνη στέμματα πρὸ τῶν πυλῶν περιειλημένα πλακουντικοῖς τισι κολλύροις καὶ ἄλλοις τοιουτοτρόποις*

[1] Über diese Angabe (sie stammt aus Theophrast, vgl. Porphyr. *de abstin.* II 7) urteilt, wie mir scheint, richtig Pfuhl *de Atheniensium pompis sacris* 86 ff. Der Sonne und den Horen galten private Prozessionen, die offizielle Prozession der Thargelien und Pyanopsien galt dem Apollon. Natürlich verhält sich hier immer die Sache so, daß der volkstümliche Ritus von einem großen Götterfest attrahiert ward und nun dem großen Gotte gilt. Einen besonderen Zug möchte ich noch meine Leser zu bemerken bitten, der von der apollinischen Thargelienprozession nur bei Proklos zu Hesiods *W. u. T.* 767 aufbewahrt ist: sie begehen den Tag festlich *δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες* (*ἀποστρέφοντες* überl. *ἐπιστέφοντες* Scaliger) *καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν* (ein Knabe steckt die Eiresione vor die Türe des Apollotempels; weitere Zeugnisse Pfuhl a. a. O. 47).

τοῖς τε ὡραίοις καρποῖς καὶ ἐλαίας ἀποκρεμάμενα . . . ἔχων ἄρτον ἐξηρτημένον καὶ κοτύλην . . . καὶ σῦκα καὶ πάντα τὰ ἀγαθά· ταύτην δὲ τὴν εἰρεσιώνην πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐτίθεντο οἱ Ἀθηναῖοι καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν ἤλλαττον. Der Stab ist mit Kuchenbretzeln besteckt und mit Früchten. Er bleibt ein Jahr am Hause, bis ihn der nächste ablöst. Wahrlich, was diesen „Sommertagsstecken" angeht, ist kein Unterschied zwischen Athen und Heidelberg.[1]

Es lohnt nicht, bloßen Erwähnungen ähnlicher Umgänge weiter nachzugehen, *ἀγερμοί* finden sich in manchen Kulten bis in späte Zeit erwähnt.[2] Aber eine nur durch des Proklos Chrestomathie auf uns gekommene, wahrhaft erlesene Nachricht von einem Umzug in Theben darf um so weniger unbeachtet bleiben, als letzthin durch den Fund von Resten eines neuen pindarischen Liedes auf Papyrus die Aufmerksamkeit auf die Proklosstelle hingelenkt worden ist.[3]

ἥκε]ι γὰρ ὁ [Λοξ]ίας
π]ρ[ό]φρω[ν] ἀθανάταν χάριν
Θήβαις ἐπιμείξων

Apollon ist da, über Theben unendlichen Segen zu bringen. Nun will ich mein Kleid gürten und, ein stolzes Lorbeerreis in der zarten Hand, feiern des Aioladas und Pagondas altberühmten Hof, von Kränzen umblüht das jungfräuliche Haupt. Es redet der Mädchenchor, der zu Ehren des thebanischen

---

[1] Ich gehe zwar diesmal absichtlich nicht über deutschen und antiken Brauch hinaus. Aber eine Angabe meines Kollegen Rathgen kann ich doch nicht unerwähnt lassen: In der Gegend von Tokio in Japan findet sich bei entsprechenden Umzügen wie den unseren eine Art Harken, mit Früchten u. ä. besteckt, auch unter allen Umständen mit einem oder mehreren Pilzen, die für jeden den Phallus bedeuten. Diese Harke wird zu Hause aufgehängt bis zum nächsten Jahre.

[2] Im Attiskult, CIA II 1, 624, s. *Fleckeis. Jahrb.* XXVI (1880) 423, Hepding *Attis* 80 f., im Isiskult in Samos *Bull. de corr. hell.* 1881 p. 484.

[3] S. Otto Schröder *Berl. Philol. Wochenschrift* 1904, 19. November, Nr. 47 S. 1476 ff.

Apollon *δαφνηφόρος* einherzieht und sein Lied singt. Bei Proklos (p. 525 ff., Photios ed. Bekker p. 321) wird die *δαφνηφορία* beschrieben. *ξύλον ἐλαίας καταστέφουσι δάφναις καὶ ποικίλοις ἄνθεσι, καὶ ἐπ' ἄκρου μὲν χαλκῆ ἐφαρμόζεται σφαῖρα, ἐκ δὲ ταύτης μικροτέρας ἐξαρτῶσι· κατὰ δὲ τὸ μέσον τοῦ ξύλου περιθέντες ἐλάσσονα τῆς ἐπ' ἄκρῳ σφαίρας καθάπτουσι πορφυρᾶ στέμματα· τὰ δὲ τελευταῖα τοῦ ξύλου περιστέλλουσι κροκωτῷ. βούλεται δ' αὐτοῖς ἡ μὲν ἀνωτάτω σφαῖρα τὸν ἥλιον, ᾧ καὶ τὸν Ἀπόλλωνα ἀναφέρουσιν, ἡ δὲ ὑποκειμένη τὴν σελήνην, τὰ δὲ προσηρτημένα τῶν σφαιρίων ἄστρα τε καὶ ἀστέρας, τὰ δέ γε στέμματα τὸν ἐνιαύσιον δρόμον· καί γε καὶ τξε' ποιοῦσιν αὐτά.*[1] *ἄρχει δὲ τῆς δαφνηφορίας παῖς ἀμφιθαλὴς καὶ ὁ μάλιστα αὐτῷ οἰκεῖος βαστάζει τὸ κατεστεμμένον ξύλον, ὃ κωπὼ καλοῦσιν· αὐτὸς δὲ ὁ δαφνηφόρος ἑπόμενος τῆς δάφνης ἐφάπτεται, τὰς μὲν κόμας καθειμένος, χρυσοῦν δὲ στέφανον φέρων καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα ποδήρη ἐστολισμένος ἰφικρατίδας τε ὑποδεδεμένος· ᾧ χορὸς παρθένων ἐπακολουθεῖ προτείνων κλῶνας πρὸς ἱκετηρίαν τῶν ὕμνων. παρέπεμπον δὲ τὴν δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ χαλαζίου.* Die *κωπώ*[2] ist hier offenbar ein völliger Mastbaum, den dem *παῖς ἀμφιθαλής*, der nur oben in das Lorbeergezweig faßt, der nächste Verwandte tragen muß. Der Knabe hat wallendes Haar, einen goldenen Kranz und langes priesterliches Kleid und priesterliche Schuhe.

Überblickt man die Zeitangaben, die wir in den Nachrichten über diese Art der Begehungen noch finden, so wird unmittelbar klar, daß es sich entweder um das Kommen des

---

[1] Diese Deutungen erinnern mich an eine Erklärung, die mir kürzlich hier von der Bretzel auf dem Sommertagsstecken gegeben wurde: sie sei ursprünglich ein Kreis gewesen und habe die Sonne bedeutet; in christlicher Zeit habe man dann das Kreuz in den Kreis hineingesetzt.

[2] Zu *κώπη* capio stellt Schröder a. a. O. S. 1476 das Wort wohl mit Recht.

Frühjahrs, des neuen Lebens handelt, oder aber, in den meisten Fällen, um die erste Ernte, das Einbringen der ersten Früchte, oder um die zweite Ernte. Und ebenso wie in deutschem Brauch werden dann diese alten volkstümlichen Umgänge von den benachbarten großen Götterfesten angezogen und von den großen Göttern für sich in Beschlag genommen.

Wir wissen freilich noch viel mehr von solchen Umzügen im Altertum, und wir haben sogar Lieder erhalten, die dabei gesungen wurden. Vielfach besprochen sind ja die Nachrichten, die Semos von Delos (Athenaios XIV p. 622^{b} ff.) über die *αὐτοκάβδαλοι* und die *ἰθύφαλλοι* und *φαλλοφόροι* gegeben hat. Wir wollen uns erinnern, daß jene Efeukränze auf dem Kopfe trugen, daß die letztgenannten sich die Gesichter mit Laubwerk verhüllt hatten und einen Kranz von Veilchen und Efeu trugen. Sie sangen Schmählieder: *ἐτώθαζον οὓς ἂν προέλοιντο.* Voran geht ein Phallosträger mit geschwärztem Gesicht. Verse, die sie sangen, werden auch angeführt: sie haben nur zum Teil echt volkstümliches Gepräge und sind ganz in den Kreis der Phallosprozessionen und des Bakchoskultes gezogen, wie denn auch diese *ἰθύφαλλοι* in die *ὀρχήστρα* zu ihrem Sang einziehen. Das ist vielfach zu erkennen, wie nahe sich diese Dionysoszüge mit den alten „Sommertagsumzügen“ berühren, und es wird unmittelbar einleuchten, daß der Thyrsosstab, von Weinreben, Efeu und Bändern umzogen, in einen Pinienzapfen auslaufend, ein echter Bruder des Sommertagssteckens ist. Der Pinienzapfen spielt die gleiche Rolle wie die Früchte auf dem Stecken[1] und soll schwerlich die Beimischung des Fichtenharzes zu dem Wein anzeigen, wie wir wohl in Griechenland unter dem Eindruck des Rezinatweines uns eingeredet haben.

---

[1] Auf den Figuren des Sommers habe ich auch Tannenzapfen angebracht gesehen. Mein Kollege Gothein erzählt mir, daß in Breslau ein Tannenzweig mit Tannenzapfen als Prozessionsstecken bei den entsprechenden Umzügen gelte.

Echt volkstümlich bis in späte Zeit waren in griechischen Landen Umzüge mit Tieren, wie Schwalbe und Krähe. Wir werden nicht im Zweifel sein, was Dio Chrysostomos in der 35. Homilie zum Matthäus meint, wenn er sagt, daß die, welche Schwalben herumtrügen, rußgeschwärzt und alle Leute schmähend, Gaben bekämen, wenn aber ein Armer um Brot bitte, bekäme er nichts: es handelt sich ums Almosengeben[1]: *καὶ οἱ χελιδόνας περιφέροντες καὶ ἠσβολημένοι καὶ πάντας κακηγοροῦντες μισθὸν τῆς τερατωδίας ταύτης λαμβάνουσιν, ἂν δὲ πένης . . .*

Aus dem neuen Griechenland sind uns Umzüge bezeugt, bei denen am 1. März eine hölzerne Schwalbe herumgeführt wird und während des Singens — etwa ähnlich wie bei dem oben erwähnten Brauch aus Oberschlesien der Hahn — auf einem Zylinder unaufhörlich hin und her gedreht wird. Das Lied lautet übersetzt[2]:

Schwalbe kommt geflogen an von dem schwarzen Meere her,
Übers Meer kam sie daher und sie fand dort einen Turm,
Setzte nieder sich und sang: März, o März, mit deinem Schnee und du nasser Februar,
Der April, der friedliche, ist nicht weit, wird kommen bald,
Singen doch die Vöglein schon und die Bäume werden grün
Und die Hühner glucken schon, haben Eier auch gelegt
Und die Herden fangen an, wieder auf die Höhn zu ziehn.
Zicklein hüpfen schon herum, fressen junge Blätter ab,
Tiere, Vögel und der Mensch, alles freut von Herzen sich:
S'ist vorbei nun mit dem Frost, mit dem Schnee und mit dem Nord:
März, o März, mit deinem Schnee und du schmutz'ger Februar.
S'nahet schon April, der schöne, fort nun März, fort Februar.

[1] Ich bin auf die Stelle durch eine Notiz und Anfrage Eberhard Nestles in der *Berl. Philol. Wochenschrift*, 28. Mai 1904, Nr. 22, S. 700, aufmerksam geworden. Er fragt nach Belegen über gezähmte Schwalben. Ich hoffe, daß meine Antwort ihm befriedigender erscheint, als eine bezeugte zahme Schwalbe es sein könnte.

[2] Nach Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 36 f., dort nach Kind *Neugriech. Anthologie* p. 73, s. Passow *popular. Carm. Graec.* rec. Nr. CCCVIIa, mit direkter Aufforderung an die Hausfrau, Gaben herbeizuschaffen, Anfang z. B. *ἦρθεν, ἦρθε χελιδόνα* —.

Aber wir besitzen ja bekanntlich das Lied, welches einst vor alters in Rhodos beim *ἀγείρειν*, das in diesem Falle *χελιδονίζειν* hieß (Athenaios VIII p. 360b), gesungen wurde. Ich muß den Text hierher setzen, damit die Ähnlichkeit mit den deutschen besprochenen Liedern augenfällig werde.[1]

Ἦλθ' ἦλθε χελιδὼν
καλὰς ὥρας ἄγουσα
καὶ καλοὺς ἐνιαυτούς,
ἐπὶ γαστέρα λευκά, 'πὶ νῶτα μέσαννα.
παλάθαν σὺ προκυκλεῖν ἐκ πίονος οἴκου
οἴνου τε δέπαστρον, τυρῶ δὲ κάνυστρον.
καπυρῶνα χελιδὼν καὶ λεκιθίταν
οὐκ ἀπωθεῖται.

ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα;
εἰ μέν τι δώσεις, εἰ δὲ μή, οὐκ ἐάσομεν.
ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ θοὐπέρθυρον
ἢ τὰν γυναῖκα τὰν ἔσω καθημέναν.
μικρὰ μὲν ἔστι, ῥᾳδίως μιν οἴσομεν.
ἂν δὴ φέρῃς τι, μέγα δή τι φέροις.
ἄνοιγ' ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι.
οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ παιδία.

Die Reihen mit dreieinhalb, mit vier Hebungen, die iambische Tetrapodie und die iambischen Trimeter sind doch nur so zu begreifen, daß einst das ganze Lied in dem volkstümlichen Vierhebungsvers, der uns seit Useners Untersuchungen so lebendig vor Augen steht, gestaltet und nun hier und da, ganz in dem zweiten „Akt“, in die inzwischen künstlerisch ausgebildeten Versmaße gefaßt war.

Ein günstiges Geschick hat uns außer diesem alten Volkslied, das altes volkstümliches Maß noch so zäh festgehalten hat, ein entsprechendes Lied in der Form des Epos aufbewahrt, das denn auch, wie sich von selbst versteht, dem Homer zugeschrieben wurde. Und endlich ist uns ein wiederum dem Inhalt nach entsprechendes Heischelied aus hellenistischer

[1] Nach Usener *Altgriech. Versbau* 82f.

Zeit erhalten, das nun in eine künstliche Form gefaßt ist; es ist in Hinkiamben gedichtet, und der Name des Dichters ist denn auch hier gegeben: Phoinix aus Kolophon. Auch aus der homerischen Eiresione müssen etliche Verse hier stehen:

> *Δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο*
> *ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ πρέπει ὄλβιος αἰεί.*
> *αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι· Πλοῦτος γὰρ ἔσεισιν*
> *πολλός, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα,*
> *Εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγεα μεστὰ μὲν εἴη,*
> *κυρβαίη δ' αἰεὶ μετὰ καρδόπου ἕρποι μάζα,*
> *νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμόεσσαν ...*
> *τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ διφράδα βήσεται ὔμμιν.*
> *ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα.*
> *αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βεβαυῖα.*
> *νεῦμαί τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ὥστε χελιδὼν*
> *ἕστηκ' ἐν προθύροις ψιλὴ πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἶψα ...*
> *εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν.*
> *οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.*

Wir begegneten oben schon einem Stück aus einer *εἰρεσιώνη* ebenfalls „homerischer“ Form; die *εἰρεσιώνη* war es dort selbst, die *σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους*. Ich habe nicht nötig, in den oben ausgeschriebenen Versen die Parallelen zu den deutschen Liedern aufzuzeigen, die jedem auffallen. Hier ist es ja Plutos selbst, der ins Haus kommt, und der Segen geht dahin, daß Topf und Trog wohlgefüllt sei, und daß der Sohn eine Frau bekomme. Die Sänger kommen nur noch wie die Schwalben alljährlich wieder. Der Schluß klingt fast so wie der in Deutschland so häufige: Laß uns nicht so lange stehn, wir müssen heut noch weiter gehn.

Ich muß nun denn auch noch Stücke des Liedes des Phoinix, das den Namen *κορωνισταί* führt, anführen. Hier ist es die Krähe wiederum, die Gaben fordert, und wie der Umzug an ein Apollofest gerückt sein wird, so ist die Krähe Kind des Apollon: sie war ja schon sein Bote und Weissagevogel. Weizen oder Gerste, Feigen, Brot, Salz oder auch ein Geld-

stück sind die Dinge, die gefordert werden. Plutos selbst ist draußen. Die Tochter soll einen Mann kriegen und bald dem Vater einen Knaben in den Arm legen und der Mutter ein Mägdlein auf die Knie setzen.

'Εσθλοί, κορώνῃ χεῖρα πρόσδοτε κριθέων,
τῇ παιδὶ τοῦ 'Απόλλωνος ἢ λέκος πυρῶν
ἢ ἄρτον ἢ ἥμαιθον ἢ ὅτι τις χρῄζει.
δότ', ὠγαθοί, τι τῶν ἕκαστος ἐν χερσὶν
ἔχει κορώνῃ· χἄλα λήψεται χόνδρον.
φιλεῖ γὰρ αὕτη πάγχυ ταῦτα δαίνυσθαι.
ὁ νῦν ἅλας δοὺς αὖθι κηρίον δώσει.
ὦ παῖ, θύρην ἄγκλινε — Πλοῦτος ἔκρουσε,
καὶ τῇ κορώνῃ παρθένος φέρει σῦκα.
θεοί, γένοιτο πάντ' ἄμεμπτος ἡ κούρη
κἀφνειὸν ἄνδρα κὠνομαστὸν ἐξεύροι
καὶ τῷ γέροντι πατρὶ κοῦρον ἐς χεῖρας
καὶ μητρὶ κούρην εἰς τὰ γοῦνα κατθείη,
θάλος τρέφειν γυναῖκα τοῖς κασιγνήτοις.
ἐγὼ δ', ὅκου πόδες φέρουσιν, ὀφθαλμοὺς
ἀμείβομαι, Μούσαισι πρὸς θύρας ᾄδων
καὶ δόντι καὶ μὴ δόντι — πλέονα τούτῳ γε . . .

ἀλλ' ὠγαθοί, ἐπορέξαθ' ὧν μυχὸς πλουτεῖ.
δός, ὦ ἄναξ, δὸς καὶ σὺ πολλά μοι, νύμφη.
νόμος κορώνῃ χεῖρα δοῦν' ἐπαιτούσῃ.
τοσαῦτ' ἀείδω· δός τι καὶ καταχρήσει.[1]

In den drei Liedern, die wir hierhergesetzt haben, ist in der ganz gleichen Weise wie in den deutschen Liedern (wenn auch nicht alles in jedem einzelnen) vereinigt: 1. Ansagen des Frühlings oder des Segens, des **πλοῦτος** selbst, 2. Segenswünsche der Fülle und Fruchtbarkeit, 3. Heischung der Gaben, 4. Schmähung oder Drohung, wenn die Gaben verweigert werden. Es sind denkwürdige Dokumente, wie aus gleichen Grundanschauungen gleicher Brauch und gleiche Motive und Formen des Liedes erwachsen.

[1] Athen. VIII p. 359e ff., eben wieder neu ediert von Crusius in der 4. Ausgabe des Herondas S. 92f.

III

Ich bitte meine Leser nunmehr, sich die Tafel anzusehen. Es sind zwei antike Wandbilder, die im Jahre 1868 bei den Ausgrabungen in Ostia zutage kamen und heute in der Bibliothek des Vatikan, in dem Zimmer der aldobrandinischen Hochzeit, hängen. Mein Freund Amelung in Rom hat es erreicht, daß Photographien der beiden Bilder für mich gemacht werden konnten. Ich habe nichts, auch nicht durch freundliche Bemühung römischer Gelehrter, auffinden können, was über die Auffindung der Bilder Zeugnis oder Bericht gäbe, nichts, was bisher zu ihrer Erklärung gesagt wäre.[1] Daß sie, wie auf dem Rahmen des einen Bildes steht, *degli scavi di Ostia l'anno 1868* stammen, also kurz vor dem Concilium Vaticanum und dem Zusammenbruch des Kirchenstaates in den Vatikan kamen, mag wohl diese Vergessenheit hinreichend erklären.

Ich kann die mannigfachen Rätsel, die uns diese beiden Bilder aufgeben, nicht lösen und publiziere sie dennoch, weil

---

[1] Nur eine kurze Notiz gab über die Bilder Heydemann in der *Archäol. Zeitung* 1868, 108 f. (die starke Versehen enthält, wie z. B. die Angabe, daß das Schiff auf dem Wagen stehe). G. Körte hatte die große Güte, sich um meinetwillen noch einmal um die Bilder zu bemühen. *Über Zeit und Umstände der Auffindung,* schreibt er, *weiß man im Vatikan nichts. Die scavi sind während ca. 15 Jahren von dem päpstlichen Ministero di agricultura e commercio veranstaltet, dessen Papiere aber bei Annektierung des Kirchenstaates in das Archiv des ital. Ministeriums gleichen Titels überführt wurden. Eine Anfrage des Prof. Nogara, scrittore an der Bibl. Vat. und Direttore del Museo Egizio ed Etrusco, an das genannte Ministerium ist bisher ohne Antwort geblieben.* Bezüglich der Kinderbilder von Ostia stehe weiterhin nur fest, daß Pellegrino Tucci, derselbe, der auch die Odysseebilder abgelöst, sie auf Leinwand übertragen hat. Professor O. Marucchi gab an F. von Duhn folgende Auskunft: *Posso dirle però che essendosi scoperte quelle pitture nel 1868 e scavandosi in quell' anno fuori la porta laurentina ove si trovavano i noti sepolcri con altre pitture, una delle quali sia precisamente nella sala delle nozze aldobrandine, io suppongo che da quel gruppo di sepolcri provengano pure gli affreschi rappresentanti pompe sacre.*

ich sie im allgemeinen in den richtigen Zusammenhang stellen kann und dringend wünsche, daß andere veranlaßt werden, auf die Rätsel, die ich stehen lassen muß, die Antwort zu geben. Es ist genug, daß die Bilder 37 Jahre lang vergessen und verschwiegen worden sind.

Das planmäßige Bestreben, die beiden Bilder zu genau entsprechenden Gegenstücken zu gestalten, fällt sofort in die Augen. Sehen wir uns zunächst das obere Bild (Fig. 1) auf der Tafel an. Die Maße des Originals sind 1,10 × 0,59. Die hellen Gestalten der Kinder heben sich, wenigstens unter dem jetzigen Zustand der Farben, scharf ab vom roten Hintergrund (ebenso auf dem zweiten Bilde). Rechts (vom Beschauer) stehen fünf Kindergestalten, gleicherweise in ihr paenulaartiges Mäntelchen gehüllt, von denen die erste rechts feststehend, sich nach links zu den anderen zurückwendet: im linken Arm liegt ein Füllhorn, von dessen Inhalt man nichts mit Deutlichkeit erkennen kann, mit der rechten Hand erhebt sie einen Stab, der an der Spitze ein kleines Querhölzchen erkennen läßt. Die nach links folgende Figur schreitet vorwärts nach rechts; der etwas erhobene rechte Arm und die Gebärden der etwas auseinandergestreckten Finger der rechten Hand, mehr noch die allerdings geringe Öffnung des Mundes, die noch etwas weniger deutlich bei der vierten und fünften Figur zu erkennen ist, aber doch wohl dargestellt sein soll, zeigen, daß sie etwas vorträgt, d. h. doch wohl singt. Die erste links gewendete gibt das Zeichen zum Singen, wie denn das Ausschreiten der zweiten andeutet, daß sich die Gruppe der fünf eben in Bewegung zu setzen im Begriffe ist. Die dritte Figur wendet den Kopf zu der hinter ihr stehenden zurück, hält in der rechten Hand einen Korb, aus dem Früchte oder Blätter herausragen, in der linken einen großen Stab, etwa von der Länge der Figuren, der ein starkes Querholz zeigt, an dessen beiden Enden zwei Trauben hängen. Über dem Querholz ist ein Köpfchen angebracht, das weiblich zu sein scheint. Ich

glaube noch ganz leise Andeutung von Scheitelung des Haares in der Mitte des Kopfes zu erkennen; Hals und Brust, soweit sie zu sehen sind, zeigen keinerlei Spur von Gewand. Die vierte Kinderfigur trägt mit der rechten Hand oder wohl, was nicht zu sehen, aber schon aus der seitlichen Anlegung der rechten Hand an den Korb zu erschließen ist, mit beiden Händen einen Korb, genau der gleichen Art, wie ihn die vorhergehende Figur trug. Die letzte dieser Gestalten trägt einen Stock wie die dritte, faßt ihn mit der Rechten fest und läßt ihn im linken Arm zurückliegen. Der Unterschied der Ausstattung dieses Stockes von dem der dritten Figur ist nur der, daß hier nur eine Traube am Hauptstab dicht unter den Querstab befestigt herunterhängt, und daß das Köpfchen, das über dem Querholz aufsitzt, jugendlich männliche Züge zeigt, wie ich zu erkennen glaube, und um den Hals und den Teil der Brust, der dargestellt ist, ein Gewand geschlungen erscheint. Alle fünf haben kleine, den Fuß eng umschließende, bis über die Knöchel reichende, offenbar weiche Schuhchen von schmiegsamem Stoffe an. Weiter links stehen in einer Reihe, im Bilde von vorn nach hinten, vier Kindergestalten in genau entsprechender Kleidung, deren jede eine brennende Fackel mehr oder weniger hoch emporhebt[1] zu einem Götterbild, das auf einer zylindrischen platten Säule, die ein wenig höher als die Kindergestalten selbst ist, unter einem Joch aus zwei großen Fackeln, die durch einen dünnen Querstab verbunden sind, steht. Es ist eine kleine Figur, etwa halb so groß als die Kinder, und stellt dar — so dürfen wir nun gleich sagen — Artemis oder Diana im kurzen Jagdgewand, den Bogen in der linken

[1] Es sind vier Fackeln, die ohne Zweifel den vier Kindern gehören sollen. Sieht man genau zu, so ist die Hand an der ersten Fackel eine linke, die nur dem zweiten Kinde gehören könnte, die drei folgenden Hände an den Fackeln sind rechte Hände, während an diesen Stellen nur noch zwei vorhanden sein könnten. Der Maler hat unachtsam gearbeitet. Wenn man nicht scharf zusieht, merkt man nichts davon.

vorstreckend, mit der rechten Hand hoch zurückgreifend, um einen Pfeil aus dem Köcher zu nehmen.[1]

Nur sehr schwer aus verschwommenen blassen Spuren[2] „erkennt man zunächst dem Pfeiler mit dem Götterbild zwei hintereinander lebhaft nach rechts ausschreitende Gestalten, von denen die am weitesten rechts stehende sich augenscheinlich halb zurückgewandt hat. Beide müssen beschäftigt gewesen sein, etwas Schweres, Widerstand Leistendes nach vorn zu ziehen, wahrscheinlich nichts anderes als zwei Opfertiere, von denen noch vier Vorderbeine weiter links zu erkennen sind. Es scheinen noch von einer dritten Figur, die man hinter den Tieren denken müßte, die Beine erkennbar zu sein. Die Tierbeine sind von einem Hufentier und sehr schlank und hoch“.

Es ist klar, daß es sich um eine Huldigung an Diana bzw. Artemis handelt. Das Bild zeigt im wesentlichen den

---

[1] Ich hatte, namentlich wegen der Kleidung der Kinder, die mir vielfach unklar blieb, sachkundige Belehrung gesucht. G. Körte hält die Figuren und gerade auch die Kleider für stark *ritoccate*. Er macht zu diesem Bild folgende Bemerkungen: *Die Gruppe der Opfernden: lange weiße Gewänder von unklarem, unantikem Schnitt (stark ritoccati). Die folgenden 5 Knaben nach rechts: alle stark übermalte weißliche Gewänder (vorn l.) mit gelbem Reflex oben. Nr. 5 (am weitesten rechts) trägt im l. Arm eine deutliche dunkelrote Amphora (spitz), nicht Keule (Heydemann), im r. Stab mit Krücke.* Die Möglichkeit der Überarbeitung, an die weder mir noch Amelung ein Gedanke gekommen war, tritt für mich nun erst in Frage, da ich bereits die Korrektur dieser Blätter abschließen muß. Ich muß sie nun natürlich dahingestellt sein lassen, zumal ich auch von den kundigsten Sachverständigen keinerlei präzise Angaben besitze. Ich erhoffe von der Bearbeitung der im vatikanischen Besitz befindlichen Gemälde, die Nogara vorbereiten soll, weitere Lösung dieser Frage. Ich bin aber der festen Zuversicht, daß meine Gesamterklärung der Bilder durch etwa aufzudeckende Retuschen nicht erschüttert werden kann.

[2] Die folgenden Angaben habe ich mir vor dem Bilde selbst wörtlich nach der Formulierung W. Amelungs notiert. G. Körte sagt: *die Reste l. von der Diana ganz unklar, nur daß ein Pferd da war und schwache Reste von (3?) Figuren, ist sicher.* Ich muß aber nach bestimmtester Erinnerung Amelungs Formulierung dem Pferde gegenüber aufrechterhalten.

Typus, in dem die Tifatina und die ariciniscbe Diana dargestellt wurde. Statt der Fackel in der Hand hat sie die Fackel neben sich — ich erinnere an die Artemis ἀμφίπυρος, Hekate δίπυρος u. dgl. — und hält den Bogen. Es ist die Jägerin mit kurzem Chiton und Köcher. Ich glaube auch als wahrscheinlich bezeichnen zu dürfen, daß die Köpfchen auf den T-Stäben Apollo und Artemis-Diana sein sollen.[1] Wir wissen, daß σέλας λαμπάδων zu den Requisiten eines Opfers an Artemis gehörte (Eurip. Iphig. Taur. 1224), wir wissen aber im besonderen von Fackelprozessionen,[2] die der Diana von Nemi dargebracht wurden; auch der Tempel der Diana auf dem Aventin in Rom, der Mittelpunkt des ganzen römischen Dianendienstes, war eine Filiale des ariciniscben Heiligtumes. Bei Propertius heißt es (II 32, 9):

> ... cum videt accensis devotam currere taedis,
> in nemus et Triviae lumina ferre deae.

Bei Ovid fast. III 263 ff. lesen wir:

> vallis Aricinae silva praecinctus opaca
> est lacus antiqua religione sacer ...
> (269) saepe potens voti frontem redimita coronis
> femina lucentes portas ab urbe faces.

Statius sagt silv. III 1, 55:

> Iamque dies aderat profugis cum regibus aptum
> fumat Aricinum Triviae nemus et face multa.
> conscius Hippolyti splendet lacus.

In des Grattius Cynegetica steht 484:

> spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae
> sistimus ac solito catuli velantur honore.

---

[1] Das männliche Köpfchen zeigt das Gewand an Hals und Schultern etwa so wie der Apoll von Belvedere.

[2] S. bei Mannhardt II 260 Belege über Fackeln in ähnlichem Brauch.

Und dann wird das Opfer weiter beschrieben:

(488) tum cadus et viridi fumantia liba feretro
praeveniunt, teneraque extrudens cornua fronte
haedus et ad ramos etiamnum haerentia poma,
lustralis de more sacri, qua tota iuventus
lustratur deae proque anno reddit honorem.

Der Stiftungstag des aricinischen wie des römischen Tempels und der Hauptfesttag der Göttin waren die Iden des August. Dazu würden die Trauben an den Prozessionsstäben der zwei Kinder vortrefflich passen. Mehr will ich nicht zu schließen wagen, weder daß das Bild eine Kinderprozession zur aricinischen oder vielmehr zu einer ostiensischen in einem Filialkult der aricinisch-römischen darstelle, noch auch, wieweit es von griechischen Vorbildern oder Gegenständen abhängig sei. Hier mögen Kundigere weiteren Aufschluß geben. Die trefflichsten Kenner solcher Dinge haben mir mehrfach diese beiden Bilder selbst als etwa in augusteischer Zeit gemacht bezeichnet; andere wollen sie in beträchtlich spätere Zeit setzen. Mir sind natürlich von besonderer Wichtigkeit die Stäbe mit den Trauben, und wie ich sie verstehe, brauche ich nun nicht mehr zu sagen. Was die beiden Körbe anbetrifft, so fanden wir ja schon einmal bemerkenswert die Stelle des Proklos zu Hesiods Werken und Tagen v. 767, *δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν.* Es handelt sich dort um Apollo, und hier tragen auch zwei von den jugendlichen Sängern einen Korb, der voll ist von Früchten oder aber Blättern; es könnten Oliven sein (schwerlich Feigen, weil sie den Trauben gegenüber zu klein sind), oder aber auch Lorbeerblätter. Wie ein Kranz heben sich die weißen, bald runden, wohl auch etwas länglich erscheinenden Tüpfelchen um den Rand des einen Korbes. Jedenfalls — das ist auf alle Fälle sicher — handelt es sich um eine Prozession der Kinder am Sommertag, die zum Teil den „Sommertagsstecken“ tragen und ein Lied singen (die eben abmarschierenden, den Sang

anhebenden Kinder würde ich mir am liebsten auf dem Sprunge zu einem ἀγερμός vorstellen), zum Teil aber der Göttin einen Fackelzug bringen, in deren Kultkreis die ganze Prozession eingereiht ist.

Das andere Bild (auf der Tafel Fig. 2), das im Original 0,98 × 0,49 mißt, zeigt wiederum Gruppen von Kindern, und zwar genau wie das bisher besprochene, im ganzen neun Kinder, wenn man die den Karren ziehenden zwei Gestalten nicht mitrechnet. Während die letzteren nur eine Jacke und eine Art Hosen tragen, die bis übers Knie herunterreichen, sind die anderen reich in Gewänder gekleidet, eine Art Ärmelröckchen und Mäntelchen; bei der dritten Figur von rechts (vom Beschauer) zeigt das Ärmelröckchen einen glatt abschneidenden und umsäumten Halsausschnitt. Die Mäntelchen sind kurz, nur scheinen Figur 1 und 2 von rechts noch ein weiteres längeres Untergewand zu haben. Alle haben bloße Beine und Füße vom Ende der Gewänder ab — ohne Zweifel aus rituellem Grunde. Die erste Figur rechts hält in der linken Hand einen Kranz, offenbar einen Efeukranz, in der rechten eine Standarte, ich möchte sagen, eine Prozessionsfahne: das Fahnentuch hängt erst von einem Querholz herab, wie es bei allen römischen vexilla die Regel war[1], und auf diesem Querholz sitzen in gleichen Abständen, in der Mitte und an den beiden Enden, wiederum drei Büstchen wie die vorhin betrachteten. Hier ist für mein Auge keine Möglichkeit, einen Unterschied in den drei Gesichtern und Figürchen zu erkennen: höchstens könnte ich als wahrscheinlich bezeichnen, daß sie alle drei weiblich sein sollten.[2] Neben ihnen eine Figur,

[1] v. Domaszewski, der mich über die Form der römischen vexilla belehrte, machte mich darauf aufmerksam, daß auch die collegia der Artifices, die in Ostia so zahlreich gewesen seien, solche Vexilla gehabt hätten.

[2] v. Domaszewski deutete die Möglichkeit an, daß es sich um Büsten von Personen der kaiserlichen Familie handeln könne, Augustus, Gaius, Lucius etwa. Götterbilder auf vexilla seien unerhört.

die in jeder Hand einen glatten Stab trägt (soviel ich sehe, scheint nur an dem Stab in der linken Hand eine kleine Umbiegung, wie sie viel stärker bei dem Pedum zu sein pflegt, erkennbar). Dann folgt eine Gruppe von drei Kindern. Die Figur rechts mit der durch den geraden Halsausschnitt sich von den übrigen unterscheidenden Gewandung trägt auf dem durch ein Tuch oder Gewandteil vom Vorderhaupt nach hinten verhüllten Kopfe unter der Hülle einen vorn sichtbaren Efeukranz. In der rechten Hand hat sie einen glatten Stab, in der linken einen Kranz. Die Blätter sind viel kleiner als die Efeublätter und lanzettförmig. Es wird ein Lorbeerkranz sein. Unmittelbar neben dieser Figur steht eine andere, deren Kopf in ganz gleicher Weise verhüllt und bekränzt ist. Sie trägt in der rechten Hand einen Stab, der nicht ganz glatt ist, sondern oben an der Spitze ein ganz kleines Querholz zeigt. Mit der linken Hand faßt sie an den Rand eines Tellers, den eine gegenüberstehende unbekränzte Figur mit zwei Händen ihr hinreicht. In einem kurzen Abstand folgt dann eine Gruppe von vier Kindern, die im Kreise einander zugekehrt stehen. Das den Beschauern völlig den Rücken kehrende hält mit der rechten Hand einen Kranz empor, der offenbar Gegenstand des eifrigen Gespräches der vier ist. Es scheint mir ein Efeukranz zu sein. Weiter links ziehen die zwei vorhin erwähnten Figuren einen sehr einfachen Wagen — der einfache Wagenkasten ruht auf zwei sehr hohen Rädern. Die lange Deichsel hat vorn ein Querholz, an dem die beiden Leutchen schieben, wie es scheint, mit ziemlicher Anstrengung. Der Wagen aber ist anscheinend leer. Im Hintergrund erkennt man Wasser, d. h. Meer, und im Hintergrund links ist ein Schiff mit Mast, Segel und Takelage, in dem Wasser liegend, zu erkennen, vielleicht ganz links noch ein Stück eines zweiten Schiffes.[1]

[1] Körte schreibt mir folgende Angaben: *Köpfe der beiden Ziehenden verschieden von den übrigen Köpfen. Bekleidung unverstanden, sieht aus wie kurze Hosen. Urspr. wohl Chitone (tunica), Farbe grün. Die fol-*



Der Rätsel sind hier gar zu viele. Und auf viele Fragen gibt es keine Antwort, und für mancherlei Vermutungen, deren ich manche durchdacht habe, gibt es keinerlei Sicherung oder Bestätigung. Ich muß mich also hier fast ganz auf Fragen beschränken, auf die ich Antwort von anderen erhoffe. Nur eins scheint mir, wenn nicht sicher, so in hohem Grade wahrscheinlich. Die Gruppen der zwei Verhüllten und Bekränzten stellen ein Paar dar, das wir „Maibräutigam“ und „Maibraut“ nennen würden.[1] Die Überreichung des Tellers bringe ich mit der Stelle bei Hesych zusammen, s. v. *Λεκανίδες· κεράμεαι λοπάδες* [s. Phot. p. 213, 9 *λεκανεῖς· κεραμέα λοπάς· καὶ τὰ ἐκπέταλα τρυβλία*] *καὶ ἐν αἷς ἀνθρυπτὰ* (*ἔνθρυπτα* corr. Salmasius cf. Jungermann ad Poll. 6, 77 p. 611, 15) *ἔφερον τοῖς νεογάμοις*.[2]

Kränze werden offenbar weiterhin noch an andere verteilt, vielleicht die Sieger in irgendeinem Spiel. Es wäre leicht, aus deutschen Parallelen etwas zu vermuten, aber ohne irgendeinen bestimmteren Anhalt unterlasse ich es lieber. Soll etwa auf dem Wagen das Paar zur Prozession in die Stadt gefahren werden? Hegte man die Vorstellung, daß das Maipaar übers Meer gekommen wäre wie der attische Dionysos, der ja auch im *Βουκολεῖον* mit der „Königin“ die heilige Hochzeit begeht? Man verfällt leicht darauf, daß etwas wie das navigium Isidis, die *πλοιαφέσια* dargestellt sein könnte, zumal wenn man, was so nahe liegt, das Meer mit dem Schiff als den Hafen von

genden (rechts 4) Chiton und Mantel, Farbe graublau, die Verzierungen (Stickereien) wohl sicher modern. Das gilt auch von den 5 nach rechts hin folgenden. Urspr. haben sie wohl Tunica und Mantel. Nr. 1 (vorn) bläulich, 2 weißlich, 3 bläulich, 4 weiß, Chlamys bläulich, 5 weißlich mit bläulichen und gelblichen Tönen.

[1] Die „Maibraut“ wird wohl auch von einem Knaben dargestellt sein. Jedenfalls wird damals so wenig wie heute die Maibraut in wirklicher voller Brauttracht erschienen sein.

[2] M. Schmidt hat mancherlei Verwirrung angerichtet, namentlich mit den *ἀθρήματα*, seiner „lesbischen Glosse“.



Fig. 1

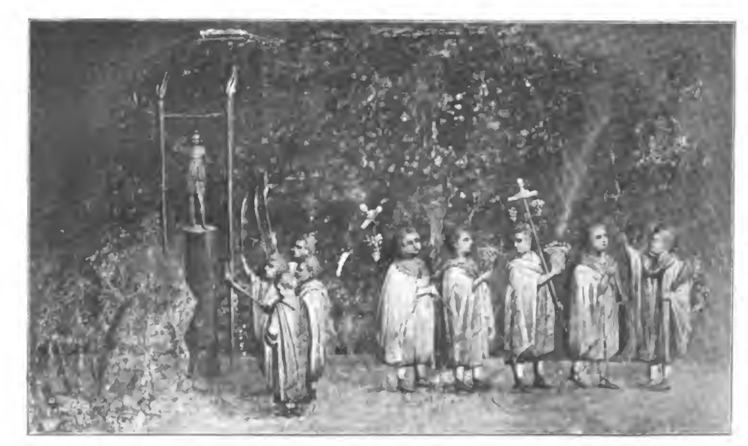


Fig. 2

Ostia versteht. In Ostia und Portus war starker Isiskult.[1] Aber was soll dann dieser Wagen, der dies Schiff schwerlich getragen haben kann? Und was soll das „Paar"? „Frühlingstag" ist es sicher: denn die Efeukränze und Lorbeerkränze müssen um diese Zeit alles andere ersetzen. Ich würde für wahrscheinlich halten, daß das Paar wirklich von dem Schiff eben ans Land (sie brauchten in Wirklichkeit nur auf einer anderen Seite des Hafens abgefahren sein) gesetzt wurde, ihm die Hochzeitsgaben eben überreicht werden und der Zug sich zu formieren beginnt. Auf dem freilich für die Kinder sehr einfachen Hochzeitswagen werden „Maikönig" und „Maikönigin" in die Stadt fahren. Bestimmte Gottheiten sollen durch sie schwerlich dargestellt sein; man würde das an irgendeinem Attribut erkennen. Welche Bezeichnungen sie hatten, wissen wir nun einmal bis heute nicht.

„Hinreißenden Zauber" fand einer der sachkundigsten Betrachter meiner Photographien in den beiden Bildern aus Ostia. Hoffentlich bezaubern sie unsere gelehrten Archäologen und Philologen so lange, bis sie uns Antwort auf meine Fragen geben. Vielleicht, daß auch irgendwo noch heute ein Brauch lebendig ist, der eben den, der in Ostia oder wo es sonst war, vor zweitausend Jahren von frohen Kindern im Sonnenlicht des Frühlings und des Sommers geübt wurde, ins Licht unmittelbarer Erkenntnis rückt. Dazu hat mir der Heidelberger Sommertag noch nicht geholfen.

---

[1] v. Domaszewski erinnert mich an die Portunalia in Rom und in Ostia; Mommsen nahm für das Fest eine Prozession an, in der atria Tiberina eine Station war (Ovid *fast.* IV 329). Marquardt-Wissowa S. 327 f., 10. Die Portunalia fallen auf den 17. August. Meinem genannten Kollegen verdanke ich auch mancherlei Erwägungen über die Neunzahl der Kinder auf den beiden Bildern. Die Zahl der pontifices und augures ist die gleiche, und ihm scheint auch möglicherweise die jedesmalige Gruppierung in eine Fünfer- und Vierergruppe mit der Zusammensetzung aus patrizischen und plebeiischen Priestern zu je fünf und vier hier bedacht werden zu müssen.

Register

Von G. A. Gerhard

Abendmahl 41; Kautelen 45.
Aberglaube und Kultus 27 ff.; 53.
Ägyptisches 23 ff.; 73 f.
Äpfel u. ä. 82; 91 ff.; 97.
Äthiopisches Taufritual 46.
Alanen 72.
Alyattes von Lydien 54 ff.
Amulett, Band ums Haupt 14 f.; um den Hals 12 ff.; 15; 18; 21; über die Brust 11; am Handgelenk 4 f.; 15 f.; 18 f.; 21 f.; um den Finger 25; um den Leib 20; am Oberschenkel 8 ff.; unterm Knie 7 f.; am Knöchel 6 f.; 18 f.; 21 f.
ancilia 75, 1.
Ansingen des Frühlings usw. 85 ff.; 97; 107.
Ἀφροδίτη ἐφ' Ἱππολύτῳ 28.
Apollon 27 f.; 40; 54; 65; 100 ff.; 112 f.
Artemis-Diana 110 ff.
Assyrische Eisentechnik 58 f.
Athenische Frühlingsumzüge 99 ff.
αὐτοκάβδαλοι 103.

Backwerk 91 f.; 97; 100 f.
Bäume mit Kleiderfetzen u. ä. 17.
Band s. Amulett.
Barfüßigkeit, rituelle 114.
Braut sitzt auf einem Tierfell 38; verhüllt 70.
Bretzel 82 f.; 91; 97; 100 f; 102, 1.
Büsten auf Traghölzern 109 f.; 112; 114.
Buphonien 33, 3.

Chaironeia, Δόρυ 73.
cilicium des Täuflings 38.

Dämonen, ausgetrieben 35 ff.; abgewehrt durch Verhüllung 71, 1; vom Toten 50 f.
δαφνηφορία 102.
Decier, Devotion 66 ff.
Delphi, Krater des Alyattes 54 ff.
Devotion der Decier 66 ff.
devovere 78 f.

Efeu 84; 103; 114 f.; 117.
Eichhorn beim Frühlingszug 95.
Eier 82; 86 ff.; 97.
Eiresione 99 ff.; 106.
Eisen, beim Zauber verboten 29.
Eisentechnik 58 f.
Eleusinische Mysterien 21 f.; 44.
ἐγγυθήκη 55 ff.
Erntemai 92.
Exorzismus des Täuflings 35.

Fackeln der Artemis-Diana 110 ff.
Faden als Amulett 1 ff.
Fahnen in der Prozession 114.
Familie vererbt den Kultus 44.
Firmung, Namenswechsel 47 f.
Fruchtbarkeitszauber 92; 97 ff.
Früchte am Sommertagsstecken 91; 99 ff.; 113.
Frühling s. Sommertag.
Fürst u. seine Kleider als Tabu 46 f.

Geheimhaltung der Zauberformel u. ä. 43.
Geometrischer Stil 61 ff.
Glaukos von Chios 54 f.; 59; 65.

Hähnchen im Weihnachtsumzug 96; 98; 104.
Handauflegung s. Kinn.

hasta = Mars 75.
Heidnisches im Christentum 28; 53.
Herakleischer Knoten 1.
Hieroglyphen 23 ff.
Hochzeit, Fruchtbarkeitszauber 92; 99; 116 f.
Hutband 13 f.
ὑποκρητηρίδιον = ὑπόστημα 54.

Ianus Quirinus 76.
Indisches 38; 40; 46; 50.
Inkubation 28; 38.
Ionischer Stil 64 f.
Isis 116 f.
ἰθύφαλλοι 103.

Japan 45; 52; 101, 1.
Juden 30; 32; 36; 71, 1.

Kampf zwischen Sommer und Winter 83; 98 f.
Katechumenen 32; 35; 46.
Keltiberen, devotio 78.
Kesselwagen 60 ff.
Kinn angefaßt 71.
Knoten als Amulett 1 ff.; 23 ff.
Königsring, ägyptischer 25.
Körbe mit Früchten 109 f.; 113.
Koptisches 41; 42, 1.
κορωνισταί 106 f.
Krähe 95; 98; 104; 106 f.
Kränze 91; 114 ff.
Kranke, Namensänderung 50, 4.
Krankenheilung 51; 53.
Kretische Kesselwagen 62 ff.
Kuckuck, Frühlingsvogel 95.
Kyprische Kesselwagen 59 ff.

Lätare, Umzüge 83; 85 f.; 91, 1.
Lanze als Fetisch 71 ff.
Laubmännchen 86 f.; 98.
Leisesprechen im Taufritual usw. (beim Zauber) 41 ff.
Lesbos 15 f.
Lorbeer 102; 113; 115; 117.
Lydien 54; 59.

Maibaum 87 f.
Maibraut 88 f.
Maipaar 91 f.; 116.
Makedonien 16; 21.
Markosier 51.
Mars als Lanze 71; 74 ff.
Martinsumzüge und -Lieder 93 ff.
Μάρτις 15 ff.
Medizin, abergläubische 19 ff.; 34.
Meerwasser reinigt 34; 31, 3.
Menschenopfer 38.
Mexikanische Beichte 46, 1.
Mysterien 21 f.; 31; 38 f.; 43; 70.

Name, Bedeutung 49 f.; 52; Spielereien 49 f.
Namen von Propheten u. ä., angenommen zum Schutz 47; 50.
Namensänderung des Täuflings oder Firmlings 46 ff.; des Kranken 50, 4; des Toten 50; 52.
Neugriechisches 15 f.; 104.

Olung, letzte 51.
Opfer, unblutiges u. blutiges 33; als Mahl mit dem Gott 40 f.
Ostia 116 f.
οὐλαί: mola salsa 33.

Pfingsten, Umzüge 86 f.; 89.
Phallosumzüge 98, 1; 103.
Phoinix von Kolophon 106 f.
Pindarpapyrus 101.
Plutos 106 f.
Portunalia 117, 1.

Quirinus = Speerschwinger 75 f.

Räuchermittel gegen Dämonen 37.
Reinigung, durchs Bad (Taufe) 30 f.; durch Salz 33 ff.; durch Verhüllung 70.
Rhodos, χελιδονίζειν 105.
Römisches 29; 34; 38 f.; 42; 48 f.; 66 ff.; 112.
Roter Faden 15 ff.
Rumänien 16 f.
Rummelpott 96.
Rußebutzen 84; 98.
Russisches 18; 38.

Salomos Tempel 61; 65.
Salz, dem Täufling gereicht 32 ff.; beim Opfer 32 f.; beim Freundschaftsbund 33 f.
Samoa, Speerfetisch 74.
Schiff beim Frühlingszug 115 ff.
Schmähung bei Umzügen 97; 103; 107.
Schmuckreif um Arm oder Bein 2; 5.
Schnur s. Amulett.
Schutzbinde am Knöchel 3 f.; 7.
Schwalbe, Frühlingsvogel 16 f.; 95; 98; 104 ff.
Schwert als Fetisch 72.
Schwur auf die Lanze 72 f.; auf dem Fell 39.
Segenswünsche beim Frühlingszug 97; 107.
Semiten 40.
signum (Rufname) 48 f.
Skythisches 39; 72.
Sommer, Geschlechtsname 83, 2.
Sommertag 82 ff.
Sonne, Schutz dagegen 15 f.
Sonnensymbol u. ä. 102.
Speer als Fetisch s. Lanze.
Stabdreifüße, eiserne 58.
Stecken beim Frühlingszug 91 f.; 97 f.; 101; 103; 113.
Stehen auf der Lanze 71 ff.; 77; auf dem Tierfell 38 f.
Stellvertretende Devotion 80 f.
Stierblut u. ä. 40 f.
Strohmännchen 83; 95.
Sühnopfer 77 f.

Tabus 45 f.
Tannenzapfen 103, 1.
Tannenzweig 83; 103, 1.
Taufe kranker Kinder 53.
Taufgebräuche 27 ff.
Taufwasser und -Geräte, nach Gebrauch Tabu 44 ff.
Teller der νεόγαμοι 115 f.
Theben, Frühlingsumzug 101 f.
Thyrsosstab 103.
Tierfell, Daraufsitzen oder -stehen 38 f.; Umhüllung damit 70.
Tierverkleidungen 96 f.; 98.
Tod, Geschlechtsname 83, 2.
Todaustreiben 86.
Tongefäße beim römischen Opfer 29.
Tonvotivgaben, ägyptische 23.
Tote, vor Dämonen geschützt 50 f.; vertrieben 52.
Totemismus 38 f.
Trauben an T-Stäben 109 f.; 113.

Übertragung von Krankheiten auf Tier oder Pflanze 16 f.
Unterweltsgötter, ihre Mahlzeit tödlich 39; Weihung an sie 79.

Vasenbilder 1 ff.; 64 f.
Verbrennung von Tabus 44 f.
Verhüllung des Hauptes 69 ff.; 115 f.
vexilla 114.
Votum: Devotion 68; 77.

Wagen in der Prozession 115 ff.
Wandbilder aus Ostia 85; 108 ff.
Weihe des Salzes u. ä. 35 f.
Weihgeschenk des Alyattes 54 ff.
Weihung an die Unterirdischen 79 ff.
Wiedergeburt und Namensänderung 48, 2.
Winter, Geschlechtsname 83, 2.
Wolle 18 ff.; 38.
Würste u. ä. 86 ff.; 97.

Zauber 29; 41 ff.; 45; 53; 78 f.; 92; 98 f.
Zauberpapyri 14, 2; 20; 34, 1; 37.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

